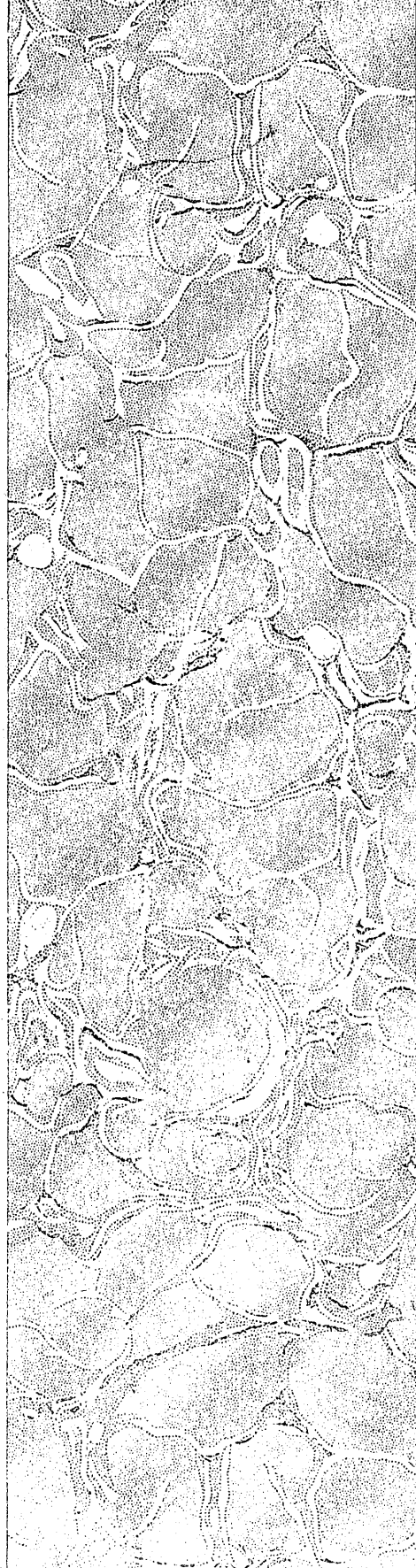
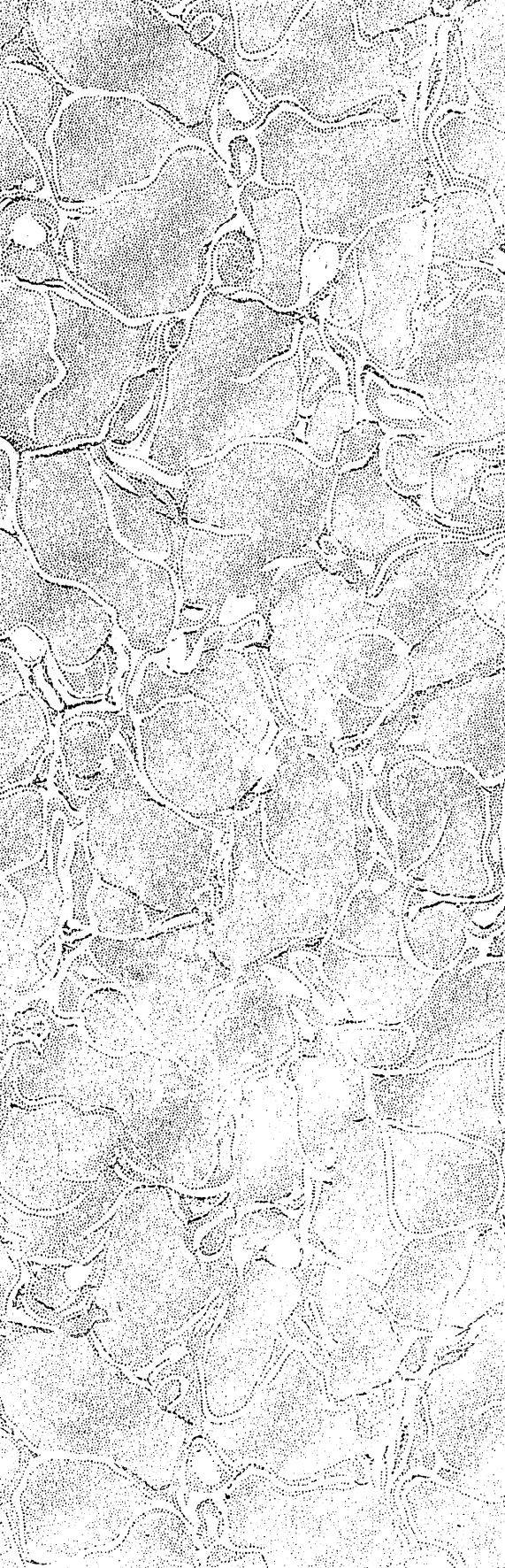


826
W5





The University of Chicago
Libraries



Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium

Studie zur Geschichte des Abendmahles

von

Gillis P:son Wetter
Uppsala



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht

1921

BV 826

.W5

**Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments**

In Verbindung mit

Dr. Herm. Ranke und Dr. Arth. Ungnad

Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg Prof. d. oriental. Philol. in Jena

herausgegeben von

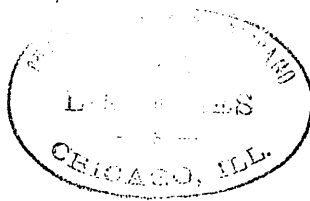
Hic. Rud. Bultmann und D. Hermann Gunkel

o. Prof. d. Theol. in Gießen

o. Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 13. Heft

Der ganzen Reihe 30. Heft



Alle Rechte vorbehalten.

1228332

Wilhelm Bouffet

in memoriam

und

Alfred Loisy

Vorwort.

Das Resultat mehrjähriger Arbeit wird hiermit der Öffentlichkeit übergeben. Das Thema hat fast die letzten fünf Jahre mein Interesse gefesselt, erschien es doch als eine notwendige Konsequenz der Entwicklung der altchristlichen Wissenschaft der letzten Jahre, diese Aufgabe aufzunehmen. Die beiden Forscher, deren Namen an der Spitze dieser Untersuchung stehen und die die Führer auf dem Gebiete der altkirchlichen Forschung gewesen sind, haben beide die Wichtigkeit dieser Seite des alten Christentums erkannt. Die Widmung an sie will in erster Linie einem Gefühl demütiger Bewunderung und tiefster Dankbarkeit Ausdruck geben. Mit beiden habe ich das Glück gehabt, die Resultate meiner Arbeit durchsprechen zu können. Der Gießener Professor Wilhelm Bouffet hatte sich selbst mehrere Jahre mit demselben Thema, wie ich, beschäftigt. Einige Wochen vor seinem Tode, als wir den Sinn der alten Liturgien durchsprachen, schenkte er mir ein Manuskript — das Resultat seiner Studien auf diesem Gebiete —, damit ich es für meine Untersuchung ausnutzen sollte, da er damals durch andere Aufgaben angezogen wurde und meine Untersuchung dem Abschluß näher war. Es war mir eine besondere Freude, zu sehen, wie wir beide die Aufgabe mit derselben Methode angegriffen hatten, wenn wir auch mit verschiedenen Seiten der Aufgabe beschäftigt gewesen waren. Erst wenn ich in einem kommenden Teil die Gabe darbringung und ihre Bedeutung für die Opfervorstellung behandeln werde, kann ich eingehender das große Material, das Bouffet hier gesammelt hat, benutzen, aber auch für die Frage der Epiklese haben seine Sammlungen meine eigenen ergänzt. Durch seinen Tod ist mir seine Gabe ein teures Vermächtnis geworden, das ich nach Kräften fruchtbar zu machen habe.

Alfred Loisy, Professor der Religionsgeschichte am Collège de France in Paris, muß ich auch an dieser Stelle meinen Dank sagen, weil ich das Glück gehabt habe, mit ihm den größeren Teil meines Manuskriptes durchzusprechen und weil er auch in brieflichem Austausch manche Fragen mit mir besprochen hat.

Die Widmung der Arbeit an die Namen jener Männer, von denen der eine nicht mehr unter den Lebenden weilt, schließt nicht die Dankeschuld an andere aus. Wir Wissenschaftler sind immer einander Schuldner. Auch den Arbeiten derer, zu denen ich in Opposition stehe, verdanke ich vieles, andere haben persönlich oder durch ihre Werke es mir ermöglicht, diese Untersuchung anzustellen. Mein höchster Wunsch ist, daß auch ich ihnen jetzt etwas zurückzugeben vermöchte.

Untersuchungen, wie die hier vorgenommene, können immer nur auf relative Sicherheit Anspruch machen. Wo es gilt, ein so riesengroßes Material

zu berücksichtigen wie dasjenige, das für die ältesten christlichen Liturgien in Betracht kommt, besteht immer die Gefahr, sich in Einzelheiten zu verlieren. Und doch können nicht diese Einzelheiten, auch nicht ihre Veränderungen, verstanden werden, wenn nicht der springende Punkt der Entwicklung klar herausgestellt wird. Und wer diese Aufgabe aufnimmt, der ist der Gefahr ausgesetzt, in Details nicht die nötige Vorsicht anzuwenden. Als ich es aber wagte, tat ich es in der Überzeugung, daß die Liturgien der Kirche nicht als ein abgesondertes Gebiet betrachtet werden können, sondern daß ihr richtiges Verständnis nur aus der ganzen altchristlichen Frömmigkeit bezw. der ganzen hellenistischen Religiosität heraus gewonnen werden kann, mit anderen Worten, daß hier der Religionsgeschichtler mitsprechen muß. Habe ich der Forschung neue Antriebe gegeben, die Problemstellung in ein neues Licht gerückt, so meine ich, meine Aufgabe erfüllt zu haben, auch wenn mir in Einzelheiten Fehler untergelaufen sind.

Die Kontrolle mehrerer Zitate ist leider unmöglich gemacht, da diese zu nicht geringem Teile bei Studienbesuchen in ausländischen Bibliotheken gesammelt sind, und die betreffenden Werke in den hiesigen Bibliotheken fehlen oder nur in zweiter Hand sich kontrollieren lassen. Dafür wie für etwaige Fehler der deutschen Sprache, die sicher trotz deutscher Korrektoren mit untergelaufen sind, muß ich um freundliche Nachsicht bitten.

Uppsala, im September 1920.

Gillis p:son Wetter.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einführende und methodische Bemerkungen	1
Erster Hauptteil: Direkt liturgische Quellen	5
Kap. 1. Die Epiphanie (oder Parusie) des Herrn	5
Kap. 2. Das eucharistische Hochgebet	25
Kap. 3. Stiftungsworte und Anamnese	58
Kap. 4. Bitte um den heiligen Geist und um Einigung mit dem Herrn	69
Zweiter Hauptteil: Nicht direkt liturgische Quellen	89
Kap. 5. Ähnliche Gebete in den Thomas-Akten und ihre dortige Verwendung	89
Kap. 6. Spuren derartiger Kultakte bei den älteren christlichen Autoren	101
Kap. 7. Die Martyrien	124
Kap. 8. Die ältesten Aussagen christlicher Schriftsteller über die Eucharistie	142
Kap. 9. Nichtchristliche Parallelen mit der alten Eucharistie und nichtchristliche Zeugnisse über dieselbe	150
Dritter Hauptteil: Die Auffassung des Kultus im allgemeinen nach nichteucharistischen Quellen	154
Kap. 10. Das archäologische Material	154
Kap. 11. Amt und heiliges Wort	162
Anhang. Einige Beobachtungen hinsichtlich der Übereinstimmungen der Anaphoragebete mit ägyptischen Mysterienliturgien	188
Nachträge	191
Sachregister	19

Abfürzungen.

Br. = Brightman, Liturgies eastern and western I, Oxford 1906.

Férotin = Le Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle, ed. Férotin in Monumenta ecclesiae liturgica, ed. Cabrol et Leclercque V, Paris 1904.

Migne, P. L. und P. G. = Patrologia Latina bezw. Gracca ed. Migne.

Muratori = Opere del proposto Lodovico Antonio Muratori, t. 13, 1—3, Arezzo 1771—1773.

Probst = Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, Münster 1893.

Rel. lit. vet. = Reliquiae liturgicae vetustissimae ab aevo apostolico ad pacem ecclesiae I (Mon. eccl. lit. I), Paris 1902.

Rénaudot = Liturgiarum orientalium collectio, ed. Rénaudot, I und II, Paris 1716.

Die apokryphen Apostelakten sind zitiert nach Eiphus-Bonnet, Acta apostolorum apocrypha, I und II, Leipzig 1891—1903, die Marien nach Knopf, Ausgewählte Märtyrerkakten, Tübingen 1913, die älteren griechischen Väter nach der Ausgabe der Kirchenväterkommission der K. Preuß. Ak. d. Wiss., so weit diese erschienen ist.

Einführende und methodische Bemerkungen.

Die Erforschung des Urchristentums hat im letzten Jahrzehnte einen wichtigen Faktor für die älteste Entwicklung, man könnte fast sagen entdeckt, den Kultus. Vielleicht ist es besonders dem allzu früh verstorbenen Forscher Wilhelm Boussset gelungen, in seinem großen Werke *Kyrios Christos* den Einfluß desselben wahrscheinlich zu machen, besonders für die Dogmenbildung. Im Kultus findet sich, wie ich selbst nachzuweisen versucht habe (*Det romerska världsväldets religioner*, Stockholm 1918), das Zentrum altchristlicher Religion. Die Aufgabe stellt sich also fast mit Notwendigkeit ein, dem Charakter dieses Kultus näher nachzugehen und ein Bild desselben zu zeichnen. Kultus ist aber für die alten Christen Eucharistie (und Taufe).

Die Notwendigkeit einer Untersuchung des altchristlichen Kultus tritt um so heller hervor, je mehr es die volkstümlichere, breitere Frömmigkeit ist, die im Vordergrund des Interesses steht. Der Kultus ist das beste Hilfsmittel, diese sonst so schwer erreichbare Welt kennen zu lernen. Diese Schichten gehören selten zu denen, die literarische Zeugen hinterlassen. Sie verschwinden, ohne daß ihre Zeitgenossen es für wert halten, von ihnen zu reden oder zu schreiben. Und doch muß es diese Masse sein, die die Hauptströmung der Religion bestimmt, die diese charakterisiert, und die in ihrer Weise die Gedanken eventueller geistiger Führer verarbeitet oder umarbeitet. Es scheint ein unbedingter Fortschritt neutestamentlicher Forschung zu sein, daß sie begonnen hat, sich nicht nur für die großen Persönlichkeiten des Urchristentums zu interessieren — einen Jesus, einen Paulus — sondern auch für diese breiteren Schichten der Frommen. Im Kultus, in den gottesdienstlichen Versammlungen, im Hymnus und Gesang und Gebet lernen wir sie am besten kennen. Was haben die Gläubigen getan, was gesprochen, was gedacht, was gesehen, was wollten sie, wenn sie sich zu ihren Gottesdiensten sammelten? Das sind alles Fragen, die von vitalem Gewicht für das Verständnis einer Religion sind.

Aber noch ein Problem hat mich zu dieser Aufgabe getrieben und will das Gewicht einer solchen Untersuchung unterstreichen. Der Ritus ist das konservative Element der Frömmigkeit. Dort, wenn je, müssen wir die Entwicklung einer Religion abgespiegelt finden können. Dort halten sich alte Gebetsworte und heilige Formeln, auch wenn die Welt, die sie geschaffen hat, längst abgestorben ist. Die alte Auffassung, daß das Judentum der eigentliche Vorgänger der neuen Religion ist, muß besonders hier — wenn sie richtig ist — ihre Bestätigung finden, und wir sollten die allmähliche Hellenisierung — das ist ja das traditionelle Schema — der Gebete und Riten nie deutlicher als hier belegen können. Die Forscher, die behaupten, daß das hellenistische Element schon mit Paulus, also mit dem ältesten uns erreichbaren (hellenistischen) Christentum, da ist und die neue Religion kräftig bestimmt, müssen hier diese ihre These am allerbesten prüfen können. Denn die jüdische Synagoge und

die hellenistischen Mysterienreligionen vertreten zwei so verschiedene Typen, was den Kultus betrifft, wie man sie sich nur vorstellen kann.

Ist aber diese Aufgabe nicht längst erledigt worden? Indem ich diese Frage nicht bejahen kann, überschauere ich doch die fast riesengroße Literatur, die über unser Thema besteht, und die daher nicht selten wichtige Vorarbeiten geleistet hat. Ich brauche nur z. B. Duchesne's glänzendes Buch „*Origines du culte chrétien*“ zu nennen. Und doch scheint mir die Forschung der letzten zehn Jahre neue Möglichkeiten auch für das Studium der Liturgie geschaffen zu haben.

Gewöhnlich hat schon eine gewisse Kluft zwischen neutestamentlichen und liturgischen Forschern hier trennend gewirkt. Die Neutestamentler sind von den dürftigen Angaben bei Paulus und in den Evangelien ausgegangen. Diese sind aber mehrdeutig, lassen sich verschiedene Auslegungen gefallen und sind daher als Ausgangspunkt einer Untersuchung über das Abendmahl sehr ungeeignet. So ist stets der Ausgangspunkt, von dem aus man die Entwicklung zeichnet, sehr unsicher geblieben, und diese kann daher leicht in ein falsches Licht gerückt werden. Da die Forscher in der Regel nur das Judentum kennen, ist es als selbstverständlicher Hintergrund des christlichen Kultus benutzt, und also das Problem gewissermaßen schon beantwortet worden, ehe die Untersuchung eigentlich begonnen ist.

In einer Hinsicht haben liturgische Gelehrte doch eine große Arbeit getan; besonders katholische und englische Forscher sind am Werke gewesen. Mit bewundernswertem Fleiß haben sie die Formeln verzeichnet, Parallelen in gleichzeitiger christlicher Literatur registriert, um so die „Urform“ der Liturgie so weit zurück wie möglich zu verfolgen. Paul Drews' Untersuchungen sind hier vielleicht auch zu nennen. Aber wie dankenswert solche oft schwierigen Untersuchungen sind, scheinen sie nicht ein Ziel erreichen zu können, da doch das Vorkommen einer oder mehrerer liturgischen Formeln in einer Schrift für das Vorhandensein der ganzen Liturgie nie zeugen kann; auch die Liturgie muß ja die Sprache der Frommen reden.

Aber was die Eucharistie als solche gewesen ist, was sie bedeutete, warum sie besucht wurde, ist eine Frage, die entweder überhaupt nicht oder von einseitigen Voraussetzungen aus gestellt worden ist, wie man auch stets von der Annahme ausgegangen ist, daß das Abendmahl eine einheitliche Größe ist, die von einem einfachen Anfang zum Meßopfer der katholischen Kirche entwickelt worden ist. Man sucht eine „Urform“ der Liturgie zu rekonstruieren, ohne mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die schließliche Form durch Zusammenwirken verschiedener Kräfte zustande gebracht worden ist, die vielleicht ganz verschiedene Wurzeln haben. Die Entwicklung einer solchen Urform denkt man sich oft ganz mechanisch, indem man registrieren zu können meint, wie die eine Formel nach der anderen allmählich hinzugekommen ist, statt daß die Wirklichkeit mehr organisch hervorstößt, wobei Neues Altes ersetzt oder umformt, weil neue Vorstellungen und Gedanken auch neue Formen fordern. Diese Vorstellungen und Gedanken, ihr Wechseln und ihre verschiedenen Ausdrücke müssen unsere wichtigste Aufgabe bleiben.

Wir wollen dabei nicht mit den mehrdeutigen neutestamentlichen Texten beginnen, sondern unsern Ausgangspunkt in den späteren Liturgien nehmen. Hier muß es möglich sein, den Sinn des Ritus festzustellen. Von diesem

festen Ausgangspunkt wird es vielleicht möglich, rückwärts zu schließen. Es gilt darauf Acht zu geben, ob hier Gedanken und Formeln vorkommen, die nicht für den Zusammenhang, in dem sie jetzt stehen, geschaffen sein können, die nur durch die Macht der Tradition hier rezitiert werden, und die daher vergangene Zeiten widerspiegeln.

Die Gebete und Formeln, die benutzt werden, sind nicht zufällig zusammengefaßt. Sie stehen mit dem Sinn des Kultaktes im intimsten Zusammenhang. Wo dies nicht mehr der Fall ist, da müssen diese Formeln von ihrer Umgebung gelöst und von sich selbst aus untersucht werden. Oft kann aus ihnen eine wirkliche Bedeutung gewonnen werden, die zwar nichts mit dem Zusammenhang, in dem sie jetzt stehen, zu tun hat, die aber für sich allein betrachtet, Sinn bekommt. Nicht selten sind disparate Gedankengänge zusammengestellt, weil sie an ähnliche Kulthandlungen einst geknüpft gewesen sind. Ist es doch die Eigenart der liturgischen Formel, daß sie stark konservativ ist. Nur allmählich gelingt es, das zurückzudrängen, was einst im Kultus eingebürgert worden ist. Auch wo die Gedanken, denen die Formeln Ausdruck geben wollten, längst tot sind, steht nicht selten das heilige Wort noch da, unverstanden von den Priestern, die die Formeln murmeln, wie von der gläubigen Menge, die diesen lauschen. Die heilige Sprache wird nicht nur rein äußerlich (wie das Hebräisch der Juden oder das Lateinisch der katholischen Kirche), sondern auch ihrem Inhalte nach leicht eine andere als die, die unter den Gläubigen lebt, von vielleicht längst vergangenen Tagen in der Geschichte der betreffenden Religion zeugend. Hier gilt als Regel, daß erst die Geschichte einer Formel, eines Kultgebrauchs, uns das Verständnis erschließen kann. Liturgische Studien sind daher so wichtig für die Kenntnis der Entwicklung der Frömmigkeit.

Diese aus alten Zeiten gebliebenen Formeln sind unser bedeutungsvollstes Material; ihren einstigen Sinn festzustellen ist vielleicht unsre erste Aufgabe. Wenn das in mehreren Fällen gelungen ist, müssen die so erreichten Resultate zusammengestellt werden und die Frage muß gestellt werden, ob sie zusammen ein älteres Stadium des Kultus widerspiegeln. So gewonnene Rekonstruktionen können dann durch die andere altchristliche Literatur kontrolliert, vielleicht auch rückwärts verfolgt werden.

Dabei müssen wir aber darauf gefaßt sein, daß direkte Aussagen kaum anzutreffen sind. Der altchristliche Kultus war, wie aller gleichzeitige Kultus, ein Mysterium, spielte sich zu nicht geringem Teil in Weihen ab, die nur den Eingeweihten zugänglich waren, deren Inhalt den Nichteingeweihten nicht mitgeteilt werden durfte, wie es ja auch mit den Mysterienreligionen der Fall war.

Und doch ist es der Forschung gelungen, von diesen ein wenig den Schleier zu lüften, der sie für unsre Blicke verbarg. Aus Anspielungen und Andeutungen ist allmählich ein Bild rekonstruiert worden, das auf einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann. Aus den versteinerten Formeln und Wendungen, in denen man von ihnen redete — weil ja stets die Gedankengänge des Kultus, oft wiederholt wie sie waren, den Gläubigen wohlbekannt waren, so daß ein geringer Hinweis genügte, um so sie lebendig zu machen —, kann man jetzt den Kultus, die Weihen der Mysterien sich vergegenwärtigen, wenn man nur versteht, das dürftige Material zu benutzen.

Daselbe gilt auch von den christlichen Texten. Auch die christlichen Schriftsteller haben in dieser Weise von dem Kultus ihrer Gemeinde geredet. Dies ist um so viel mehr der Fall, je mehr sie nicht eigentlich schriftstellerische Persönlichkeiten sind, sondern Kompilatoren, Wiedergeber laufender Gedanken, wie ja die meisten der Apologeten, ja sogar Clemens von Alexandria oder Justin es zu nicht geringem Teile sind. Sie fallen leicht in Formeln und Gedanken ein, die sie wieder und wieder in den Gottesdiensten hörten und zwar ist dies da besonders naheliegend, wo sie von gottesdienstlichen Handlungen, Gedanken, Vorstellungen und Sitten reden. Auf solche Texte haben wir unsre Aufmerksamkeit zu lenken: wo stereotype Formeln oder besonders Reihen von Formeln wiederkehren, wo man einem sich mehrmals wiederholenden Schema folgt, können wir liturgische Reminiscenzen vermuten.

Eine derartige Untersuchung wird hoffentlich auch nicht für das Verständnis des Aufkommens des Abendmahles bedeutungslos sein, wenn es auch eigentlich einem zweiten Teil, wo das ganze Material übersehen werden kann, reserviert werden muß, die näheren Konsequenzen in dieser Hinsicht zu ziehen. Eigentümlich genug haben die Forscher alles Material für das Verständnis des Abendmahls ausgenutzt, mit einer Ausnahme: die Abendmahlsliturgien selber. Es scheint fast unerklärlich, daß die große Masse dieser Texte den Erforschern der urchristlichen Frömmigkeit so stark entgangen ist. Ist ihr Fehlen im Neuen Testament und bei den sog. apostolischen Vätern der äußere Anlaß dazu? Vielleicht ist diese Tatsache daran schuld, daß die Fragestellungen bei der Erforschung des Abendmahles oft so verfehlt erscheinen, von modernen Problemen beherrscht sind.

Die orientalischen Liturgien, von denen wir unsren Ausgangspunkt nehmen wollen, sind fast alle vom Opfergedanken beherrscht. Der Priester opfert Leib und Blut des Herrn, indem Brot und Wein dazu vom heiligen Geist verwandelt worden sind, das Gott allein wohlgefällige Opfer. Dies ist, wie ich zu zeigen hoffe, eine in unsren Liturgien sekundäre Schicht; Gebete werden dabei benutzt, die ursprünglich einen anderen Sinn gehabt haben müssen. Es ist diese ältere Schicht, die Gegenstand des ersten Hauptteils dieser Untersuchung werden soll.

Jene alten eucharistischen Gebete und Hymnen, die so aus den späteren Liturgien rekonstruiert worden sind, werden wir reichlich, oft in eigenartigen Zusammenhängen, in altchristlicher Literatur wiederfinden, wodurch die Richtigkeit der Rekonstruktion bestätigt wird, oder wir werden aus den Aussagen der alten Christen über die Eucharistie darauf schließen können, daß sie es auf eine Feier, wie die hier hypothesierte, absehen. Das ist der Gegenstand des zweiten Hauptteils.

In der dritten Abteilung wollen wir noch eine Probe für die Richtigkeit der bisher erreichten Resultate machen. Dort wollen wir die Frage ganz allgemein stellen, ob die Auffassung vom Kultus, die aus jenen Liturgien zu uns redet, mit dem stimmt, was wir sonst in dieser Zeit von der kultischen Betrachtungsweise kennen, mit anderen Worten, ob jene Auffassung in das Milieu hineinpaßt, in dem nach unsrer Annahme jene Liturgien geworden und gewachsen sind.

Erster Hauptteil: Direkt liturgische Quellen.

Kap. 1. Die Epiphanie (oder Parusie) des Herrn.

Bei der Untersuchung der ältesten Abendmahlsliturgie der christlichen Kirche gehen wir von einigen Gebeten aus, die in den späteren orientalischen Liturgien vorkommen, die aber mit den hier herrschenden Gedanken wenig im Einklang zu stehen scheinen.

In der Jakobus-Liturgie (Br. 33) betet der Archidiaconus beim sog. „kleinen Einzug“: ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ ἀθάνατος ὑπάρχων, καταδεξάμενος διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ αἰειπαρθένου Μαρίας, ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας σταυρωθεὶς τε Χριστὲ ὁ θεὸς θανάτῳ θάνατον πατήσας, εἰς ὧν τῆς ἁγίας τριάδος συνδοξαζόμενος τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, σῶσον ἡμᾶς.

Nach einem Gebet, von den Mysterien gesegnet zu werden, und einer Reihe Fürbitten, kommt eine ἐκφώνησις: ὅτι ἅγιος εἰ κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ ἐν ἁγίοις κατοικεῖς καὶ ἐπαναπαύῃ καὶ σοὶ τὴν δόξαν καὶ τὸν τρισάγιον ὕμνον ἀναπέμπομεν <τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι> νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ὁ λαὸς ἤμῃν καὶ οἱ ψάλται τὸν τρισάγιον ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος.

Der Herr, der um unfretwillen Fleisch geworden ist, gekreuzigt worden ist und dadurch den Tod besiegt hat, wird jetzt am Anfang der Liturgie begrüßt. Auf ihn geht wohl das bald folgende ἅγιος: er wohnt unter Heiligen, d. h. wohl den Gläubigen der Gemeinde¹. — Die trinitarische Form ist sicher spätere Überarbeitung; schon ihre Stellung macht das wahrscheinlich, aber noch mehr der Inhalt des Heilig: ἰσχυρός und ἀθάνατος gehen auf den Sieg Christi über den Tod, wie vielleicht auch auf seine Gegenwart unter uns².

Der Text der syrischen Jakobiten zeigt diesen nahen Zusammenhang der

¹ Dieselbe Wendung findet sich auch im Elevationsgebete, vgl. unten.

² Die trinitarischen Wendungen, sowohl in diesem wie im vorhergehenden Gebet, sind daher allem Anschein nach Überarbeitungen, sie fehlen z. B. in der byzantinischen Liturgie des 9. Jahrhunderts (Br. 314). — Das Vorkommen der Wendung ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος auf Ostraka bestätigt diese Annahme, vgl. Crum, Coptic ostraka, London 1912, S. 4, wo die Doxologie lautet: . . . ὁ καταδεξάμενος βρέφος ἐκ παρθένου τεχθῆναι . . . ὁ ἐπ' ἀγκάλων Μαρίας τεχθῆναι δελήσας . . . ὁ ἐλθὼν ἀνάξασθαι τὸν Ἀδὰμ ἐκ τοῦ Ἀδου. Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐλέησον ἡμᾶς; so auch Cod. Ryland, copt. 34 (W. E. Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the collection of the John Rylands library, Manchester 1909, S. 12), wo nach einer deutlich christologischen Doxologie der Zusatz ἅγια τριάς ἐλέησον ἡμᾶς folgt.

beiden Gebete deutlich, wie auch, daß das Heilig Christus gilt: nach einer ausführlicheren Erwähnung der Heilstaten Jesu folgt hier direkt das: Heilig Gott, heilig Allmächtiger, heilig Unsterblicher, dreimal wiederholt und immer mit dem Zusatz: der um unsretwillen gekreuzigt wurde (Br. 77).

Schon diese Tatsache offenbart eine Entwicklung in den Liturgien: an Christus gerichtete Hymnen, die von seinen Heilstaten und seiner Gegenwart in der Gemeinde reden, sind zu trinitarischen verändert worden. Gibt es mehrere Spuren einer derartigen älteren Schicht?

Eine Fortsetzung jener Gedanken finden wir erst im sog. „großen Einzug“. Alle Nicht-Eingeweihten sind entfernt worden; wir befinden uns in der Messe der Gläubigen. καὶ ἄρχονται οἱ ἀναγνώσται τοῦ χειρουβικοῦ· σιγησάτω πάσα σὰρξ βροτεία καὶ στήτω μετὰ φόβου καὶ τρόμου καὶ μηδὲν γήινον ἐν αὐτῇ λογιζέσθω, ὃ γὰρ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν προέρχεται σφαγιασθῆναι καὶ δοθῆναι εἰς βρώσιν τοῖς πιστοῖς, προηγούνται δὲ τούτου οἱ χοροὶ τῶν ἀγγέλων μετὰ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, τὰ πολυόμματα χειρουβιμ καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα σεραφίμ τὰς ὄψεις καλύπτοντα καὶ βοῶντα τὸν ὕμνον ἁλληλούϊα. Christus selbst tritt in die Gemeinde ein, von den himmlischen Heerscharen begleitet, die ihn mit ihren Hymnen begrüßen.

Das nächste Mal, daß diese Gedanken in der Liturgie auftreten, ist in dem großen Anaphoragebet. Die verschiedenen Engel huldigen Christus (jetzt Gott?) mit dem Siegeshymnus: „Heilig, heilig, heilig Herr Zebaoth, voll sind Himmel und Erde deiner Herrlichkeit, hosanna in der Höhe. Gesegnet der da kommt im Namen des Herrn. hosanna in der Höhe³.“ In dem jetzt folgenden Gebet erkennen wir noch einmal eine ausführliche Erwähnung der Heilstaten Jesu, mit Stiftungssperikope und Geistespillese endigend (davon näher unten).

Noch einmal tritt aber derselbe Faden wieder auf, unmittelbar vor der Kommunion. Mit Formeln, die wir schon aus dem kleinen Einzug kennen, bittet man den gegenwärtigen Herrn: ἅγιε ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος κύριε ἁγίασον ἡμᾶς τῷ λόγῳ τῆς σῆς χάριτος καὶ τῇ ἐπιφοιτήσει τοῦ παναγίου σου πνεύματος. Bald danach folgt das τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις und so der Ruf des Volkes: εἰς ἅγιος, εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων⁴. Im jetzigen Zusammenhang, wo sie unmittelbar vor dem Eintauchen des Brotes in den Kelch stehen, bedeuten sie das Kommen des Herrn in die Elemente, ob das aber das Ursprüngliche sein kann, dürfte nach den schon gemachten Beobachtungen zweifelhaft sein⁵.

³ „Der da kommt im Namen des Herrn“ kann, wenigstens ursprünglich, nur Christus sein; auch hier redet man also von einem „Kommen“ des Herrn.

⁴ Aus the epistle of James of Edessa to Thomas the presbyter (Br. 490 ff.) geht es hervor, daß auch dieser Gruß trinitarisch verwendet worden ist: „There is also another difference in many churches: instead of The one Father is holy, the one Son is holy and the rest, some say: One Lord, one Son Jesus Christ to the glory of God the Father. Amen (jenes auch in der Liturgie der syrischen Jakobiten, Br. 101). — Dies als im Sinne eines Ehrenprädikats ist nicht spezifisch christlich, sondern in ägyptischem Kultus allgemein verbreitet; εἰς Ζεὺς Σάραμς ist ein Kultwort, oft bezeugt; vgl. das umfangreiche Material, das Weinreich verzeichnet, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion, Tübingen 1919, S. 30; die von ihm vermischte Formel εἰς κύριος, das i. E. nicht Schlußwort geworden ist, ist ja eben unsere liturgische Formel. Vgl. auch Erik Peterson, εἰς Θεός, Jnaug.-Diss. Göttingen 1920.

⁵ Die syrische Liturgie hat hier als Wort des Priesters, ὅταν σφραγίσῃ τὸν ἄρτον.

Denselben Hauptfaden finden wir im ägyptischen Ritus. In der Markus-Liturgie sind alle jene erwähnten Hauptmomente da (Br. 116 ff.): die eingeschobenen Gebete sind nur kürzer, weniger und zum Teil anderen Inhalts. Der kleine Einzug beginnt mit demselben Hymnus, worin Jesu Heilstaten besungen werden, und endigt mit dem Heilig. In der koptischen Liturgie sind jener Hymnus und dies Trishagion in eins zusammengearbeitet (Br. 155), sie schließt doch mit einer trinitarischen Formel, was deren späteren Charakter bestätigt. Auch in der Markus-Liturgie finden wir hier nun die Formel: ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος.

Der Hymnus des großen Einzugs ist ein wenig anders formuliert (Br. 122): οἱ τὰ χερουσίμ μυστικῶς εἰκονίζοντες καὶ τῇ ζωοποιῷ τριάδι τὸν τρισάγιον ὕμνον προσάδοντες πᾶσαν τὴν βιωτικὴν ἀποδώμεθα μέριμναν ὡς τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ὑποδεξάμενοι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενον τάξεσιν. ἀλληλουῖα. Auch hier finden wir später das große Anaphoragebet mit Engelshymnus (darüber unten Näheres), und vor der Kommunion dieselbe Bitte vom Kommen des Herrn zu seiner Gemeinde, ganz wie im syrischen Ritus (Br. 137). Der danach folgende Kultruf ist hier trinitarisch abgefaßt: εἰς πατὴρ ἅγιος, εἰς υἱὸς ἅγιος, ἐν πνεῦμα ἅγιον, was aber spätere Verschiebung in einer Richtung, die wir schon mehrmals festgestellt haben, sein muß, was schon bei Jakob von Edessa für den syrischen Ritus belegt werden konnte.

Die hier zitierten Gebete interessieren uns ganz besonders, weil sie ja, wie die Umarbeitungen der Späteren zeigen, nicht für die Situation passen, in der sie jetzt vorkommen. Sie scheinen daher Reste früherer liturgischer Gewohnheiten zu sein, die man so gut wie möglich einer jüngeren Vorstellungswelt angepaßt hat. Sie repräsentieren eine leicht zu umgrenzende Gruppe von Vorstellungen, denen wir zunächst nachgehen wollen, und bei denen das Kommen des Herrn den Inhalt der Gebete und Hymnen ausmacht.

Daß dieser Hauptfaden im ägyptischen Ritus alt ist, bezeugt sein Vorkommen auch in der abessinischen Liturgie, obgleich hier die Veränderungen stärker sind. Wie beim Kopten wird das ἅγιος θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος des kleinen Einzugs (Br. 218) mit dem Hymnus zusammengearbeitet: who was born of Mary the holy virgin, . . . who was baptized in Jordan and was hung on the tree of the cross . . . who rose from the dead the third day, ascended with glory into heaven and sat down on the right hand of his Father, shall come again with glory to judge the quick and the dead.

„Der große Einzug“ ist charakteristischerweise nicht mehr auf seinem Platze am Anfang der Messe, sondern wir finden Spuren desselben nach der Anaphora und der Geistesepiklese; erst jetzt sind ja Brot und Wein Jesu Leib und Blut geworden. „The hosts of the angels of the Saviour of the world stand before the Saviour of the world and encompass the Saviour of the world, <even the body and blood of the Saviour of the world>. And let us come before the face of the Saviour of the world. In the faith of him give we thanks to Christ“ (Br. 235). Vielleicht hat hier einst der jetzt deutlich in die Anaphora interpolierte Text

vom Engelgesang gestanden (Br. 231, 12 – 232, 5) oder der Segensspruch, der der Geistespfleje folgt: „Blessed be the name of the Lord and blessed be he that cometh in the name of the Lord and let the name of his glory be blessed. So be it; so be it“ (Br. 233)⁶. Alles ist hier verändert, aber die alten Elemente finden sich noch, wenn sie auch hier mehr wie Formeln, als wie lebendige Realitäten erscheinen.

In der byzantinischen Liturgie scheint dieser Zusammenhang noch in the liturgy of the presanctified vorzuliegen. Die Messe der Gläubigen beginnt mit einem Gebet, das an den kleinen Einzug erinnert (Br. 348): . . . καὶ ἁγίου ἡμᾶς ποιήσον τῆς ὑποδοχῆς (!) τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν τοῦ βασιλέως τῆς δόξης· ἰδοὺ γὰρ τὸ ἄχραντον αὐτοῦ σῶμα καὶ ζωοποιὸν αἷμα κατὰ τὴν παροῦσαν ὥραν εἰσπορευόμενα τῇ μυστικῇ ταύτῃ προτίθεσθαι μέλλει τραπέζῃ ὑπὸ πλήθους στρατιᾶς οὐρανοῦ ἀοράτως δορυφορούμενα, ὧν τὴν μετάληψιν ἀκατάκριτον ἡμῖν δώρησαι ἵνα δι' αὐτῶν τὸ τῆς διανοίας ὄμμα καταυγαζόμενοι υἱοὶ φωτὸς καὶ ἡμέρας γενώμεθα.

Es ist anfangs wahrscheinlich nicht von den Elementen die Rede gewesen, sondern vom König der Herrlichkeit selbst, der zum Gastmahl mit den Seinigen kommt. Das zeigen noch die jhrischen und ägyptischen Parallelen, aber auch die Fortsetzung unsres Gebets, das dem großen Einzug der oben behandelten Liturgie entspricht: νῦν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σὺν ἡμῖν ἀοράτως λατρεύουσιν· ἰδοὺ γὰρ εἰσπορεύεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης· ἰδοὺ θυσία μυστικὴ τετελειωμένη δορυφορεῖται· πίστει καὶ φόβῳ προσέλθωμεν ἵνα μέτοχοι ζωῆς αἰωνίου γινώμεθα. ἀλληλουῖα (Br. 348). Hier ist der ursprüngliche Gedanke noch deutlich genug (so auch im folgenden Gebet, wo von τοὺς τῷ ἁγίῳ τούτῳ θυσιαστηρίῳ ὡς τῷ χειρουργικῷ σου παρισταμένους θρόνῳ, ἐφ' ᾧ ὁ μονογενὴς σου υἱὸς καὶ θεὸς ἡμῶν διὰ τῶν προκειμένων φρικτῶν ἐπαναπαύεται μυστηρίων⁷ gesprochen wird).

Noch verblaßter begegnet uns der Rest jener Gedanken in der byzantinischen Liturgie des 9. Jahrhunderts (Br. 312). Der kleine Einzug wird dort von folgenden Hymnus begleitet: δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ καταστήσας ἐν οὐρανοῖς τάγματα καὶ στρατιᾶς ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων πρὸς λειτουργίαν τῆς σῆς δόξης, ποιήσον σὺν τῇ εἰσόδῳ ἡμῶν εἴσοδον ἁγίων ἀγγέλων γενέσθαι συνλειτουργούντων ἡμῖν καὶ συνδοξολογούντων τὴν σὴν ἀγαθότητα⁸.

Das folgende Gebet (der Chrysostomus-Liturgie) wird so eingeleitet: ἅγιε ἁγίων ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ μόνος ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος . . . ἅγιος ὁ θεὸς ὃν τὰ τετράμορφα ζῶα ἀκαταπαύστῳ φωνῇ δοξάζουσιν· ἅγιος ὁ θεός, ὁ ὑπὸ πλήθους ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων ἀορασίᾳ τρεμόντων προσκυνούμενος καὶ δοξολογούμενος . . . ἅγιος ὁ θεὸς ὁ τοῖς ἐξαπτερύγοις σεραφίμ ἐποχούμενος καὶ κροτούντων τὰς ἑαυτῶν πτέρυγας καὶ τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ὑμνούντων τὸ ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαὼθ ὁ προσδεχόμενος . . . αὐτὸς φιλάνθρωπε πρόσδεξαι καὶ ἐκ στόματος ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὸν τρισάγιον ὕμνον προσφερόμενον παρ' ἡμῶν . . . ὅτι ἅγιος εἰ ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ ἐν ἁγίοις.

⁶ Die Spendeformel (Br. 241) ist auch beachtenswert: The bread of life which came down from heaven (the body of Christ); this is the cup of life that came down from heaven (this is the blood of Christ); ähnl. in der nestorianischen Liturgie (Br. 290).

⁷ In der Elevation ist die Formel nur: εἰς ἅγιος, εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

⁸ Das Gebet fehlt in der Chrysostomus-Liturgie Br. 312.

ἐπαναπαύει καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν. Im folgenden Gebet wird der Herr der Kräfte (δυνάμεις) angerufen, die Gläubigen διὰ τοῦ τύπου τοῦ τιμίου σου⁹ σταυροῦ zu erlösen. Dieses Gebet entspricht dem großen Einzug der früheren Liturgien¹⁰.

Auch hier finden wir in dem Akt der Elevation jenes Gebet vom Kommen des Herrn (Br. 341): πρόσχες κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ θεὸς ἡμῶν ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου καὶ ἔλθε εἰς τὸ ἀγιάσαι ἡμᾶς ὁ ἄνω τῷ πατρὶ συνκαθεζόμενος καὶ ὡς ἡμῖν ἀοράτως παρών (Chrysostomus: συνών). καὶ καταξίωσον τῇ κραταιᾷ σου χειρὶ μεταδοῦναι ἡμῖν καὶ δι' ἡμῶν παντὶ τῷ λαῷ σου¹¹.

Nach dem πρόσχωμεν und dem τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις folgt der Ruf: εἰς ἅγιος, εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Die gegenwärtige griechische Liturgie hat den Hymnus ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ in die Enargis verlegt (Br. 365, 33 ff.), beim Einzug findet sich das Gebet: ποιήσον σὺν τῇ εἰσόδῳ ἡμῶν εἴσοδον ἁγίων ἀγγέλων γενέσθαι συλλειτουργούντων ἡμῖν καὶ συνδοξολογούντων . . . Hier findet sich die altertümliche Formel: σοφία ὄρθοι, wie der Eingangsgefang: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου θεὸς κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν¹², von einem Heilig-Ruf begleitet. Im jetzt folgenden Gebet, das ἡ εὐχή τοῦ τρισαγίου ὕμνου genannt wird, finden wir bekannte Formeln: ὁ θεὸς ὁ ἅγιος ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ὁ τρισαγίῳ φωνῇ ὑπὸ τῶν σεραφίμ ἀνυμνούμενος καὶ ὑπὸ τῶν χερουβίμ δοξολογούμενος καὶ ὑπὸ πάσης ἐπουρανίου δυνάμεως προσκυνούμενος . . . und danach folgt: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, εὐλογημένος εἰ ὁ ἐπὶ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ πάντοτε, νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Diese Gedanken und Phrasen kehren im Gebet, das vom Priester während des Cherubikons gesungen wird, wieder. Denn dieses findet sich hier (Br. 377a u. 379a) wörtlich wie in der Markus-Liturgie. Es scheint also auch hier durchzuschimmern, wie diese Gedanken ursprünglich eng verbunden gewesen, jetzt nur durch künstliche Überarbeitung von einander getrennt worden sind. Das Gebet vom Kommen des Herrn (bei der Elevation) findet sich Br. 392, danach die üblichen Kultrufe und die Formel εἰς ἅγιος, εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός: εἰς δόξαν θεοῦ πατρός (und dann ἐπεφάνη ἡ χάρις¹³ τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος: πᾶσιν ἀνθρώποις. ἀλληλούϊα).

Ich möchte noch, ehe ich diese Übersicht abschließe, auch die armenische

⁹ σου fehlt in der Chrysostomus-Liturgie, zeugt dafür, daß hier einst Christus, nicht Gott angedet war, wie der jetzige Text fordert.

¹⁰ Ausdrücklich wird ein Gebet in der Basilien-Liturgie (Br. 318) als εὐχή ἡποιοεὶ ὁ ἱερεὺς ὑπὲρ ἑαυτοῦ τῶν χερουβικῶν λεγομένων bezeichnet, der zu nicht geringem Teil dieselben Gedanken ausdrückt, obgleich er dort zum Gebet des Priesters für sich selbst verwandelt worden ist.

¹¹ So auch in der byzantinischen Messe (Br. 392). Die Erweiterung der alten Hymnen, die hier stattgefunden hat: καὶ καταξίωσον τῇ κραταιᾷ σου χειρὶ μεταδοῦναι ἡμῖν καὶ δι' ἡμῶν παντὶ τῷ λαῷ σου ist bezeichnend dafür, wie alte Gedanken allmählich verhöben werden: Das Kommen des Herrn wird zum Kommen in die Elemente, um dadurch von den Gläubigen genossen zu werden; das δι' ἡμῶν macht wohl auch dieses Gebet zu einem Gebet des Priesters.

¹² Das Wort wird bisweilen mit anderen ähnlichen vertauscht; daß es aber sicher sehr alt ist, zeigt sein Vorkommen nicht nur in der armenischen Messe (Br. 453, aber bei der Kommunion), sondern auch in altgallischen Messen, vgl. unten.

¹³ Für χάρις vgl. die Kultrufe der Didache.

Liturgie kurz erwähnen. Auch hier finden sich alle uns interessierenden Momente. Das *ἅγιος θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος* antwortet dem Gebet des Priesters: „Lord God who hast disposed in heaven the troops and armies of angels and archangels for the ministry of thy glory, cause that along with our entrance there be an entrance of holy angels ministering with us and with us glorifying thy goodness“. Das Kommen des Herrn begegnet in einer originellen Form, so eingeleitet: With the angelic order, o God, thou hast filled thine holy church. Thousand thousand archangels stand before thee and ten thousand times ten thousand angels minister unto thee, o Lord: yet thou art well-pleased to accept praise from men in mystic song. Holy, holy, holy Lord of hosts. Dann folgt ein altertümlicher aus Bibelzitaten zusammengefügter Gesang des Diaconen, während die Priester folgenden Hymnus singen: We who the cherubim mystically figure forth and sing the thriceholy hymn to the lifegiving trinity, lay we aside all worldly cares, that we may receive the king of all and solemnly represent the order of the angels (Br. 431):

In them hath he set a tabernacle for the sun, which cometh forth as a bridegroom out of his chamber and rejoiceth as a giant to run his course¹⁴. Cast up an highway for him that rideth upon the heaven of heavens towards the east. God shall come from the south and the Holy one from mount Paran. Lift up your heads, o ye gates, and be ye lift up, ye everlasting doors, and the king of glory shall come in. Who is the king of glory? The Lord strong and mighty even the Lord mighty in battle . . .¹⁵. Blessed is he that cometh in the name of the Lord¹⁶. Jetzt werden die Uneingeweihten ermahnt, die Kirche zu verlassen, und dann hören wir: Christ hath been manifested amongst us: God, which is, hath seated himself here . . . Now o ye ministers, raise your voice and bless with one accord the united godhead unto whom seraphim sing the hallowing song. — Ye who with faith stand before the holy royal table see the king Christ sitting and surrounded with the heavenly hosts . . . With the angels we bless thee, and with thy saints, o Lord, we give thee glory. Dann kommt die Ermahnung, in Furcht und Zittern die Theophanie zu erwarten. In der Elevation steht (Br. 447) die alte Formel: One holy, one Lord Jesus Christ, to the glory of God the Father. Amen. Und dann folgen Preishymnen (Br. 449 u. 450, 452–53). Wenn sie kommuniziert

¹⁴ Ps. 20, 5 (LXX); daß aber dieser alte Sonnengesang als Gralhymnus des Herrn sehr alt ist, bezeugt sein Vorkommen schon in der altrömischen Messe (3. Weihnachtsmesse des Leonianum, Seltöe, S. 161): Benedictus qui venit in nomine domini, qui tanquam sponsus procedens de thalamo suo. — Die Epiphanie des Heilands mit dem Aufgang der Sonne zusammengestellt, ist z. B. in den Hymnen des Syners Ephraim durchgeführt, vgl. Wener, Das Weihnachtsfest², Bonn 1911, S. 202 ff.

¹⁵ Für diese Sache müssen wir auf die Untersuchung des eucharistischen Hauptgebets verweisen.

¹⁶ Vgl. auch das jetzt folgende Gebet (Br. 433): Again in faith and purity let us stand in prayer with awe before the holy table of God . . . and find the grace of mercy in the day of his appearing and at the second coming of our lord and saviour Jesus Christ . . . (beachte die eschatologische Stimmung wie in Didache).

haben, singt der Kleriker: Our God and our Lord hath appeared to us, blessed is he that cometh in the name of the Lord¹⁷.

Auch in der nestorianischen Liturgie finden sich schwache Spuren dieser Formeln. Wir hören von den Seraphim und Cherubim, die vor dem göttlichen Throne stehen, Gott preisend: „Before the glorious throne of thy greatness, o my Lord, and the seat high and exalted of thine excellency and the awful tribunal of the power of thy love and the propitiatory altar which thy will hath established and the place where thine honour dwelleth . . . The cherubim compass the terrible seat of thy majesty and with fear moving their wings cover their faces for that they cannot lift up their eyes and behold the fire of thy godhead. Thus art thou glorified and dwellest among men, not to burn them up but to enlighten them . . . Thy servants look for life and continual benefits, o our Saviour, and take refuge in faith, hiding themselves under the wings of the cross“ (Br. 253f.).

Damit ist das jüngere liturgische Material einigermaßen ausgenutzt. Es hat uns eine Vorstellungswelt geoffenbart, die konkret und lebendig noch durch die alten Formeln schimmert, obgleich diese zum Teil jetzt für andere Zwecke benutzt werden. Der Herr kommt zu seiner Gemeinde, seine himmlischen Heerscharen begleiten ihn, und von den Gläubigen wird diese seine Parusie oder Epiphanie mit Preis und Lob begrüßt, das sind Vorstellungen, die deutlich genug aus ihnen uns entgegentreten.

Die sog. clementinische Liturgie (Ap. Const. VIII), die so oft altertümliche Züge bewahrt hat, hat auch die Vorstellung vom Kommen des Herrn zu seiner Gemeinde behalten, nämlich unmittelbar vor der Kommunion, also dort, wo auch in den eben zitierten Liturgien Spuren davon sich erhalten haben. Nach dem Ruf des Messtagen: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις scheint es, als ob man jetzt die Epiphanie des Gottes erwartete. καὶ ὁ λαὸς ὑπακούετω εἰς ἅγιος, εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, εὐλογητός εἰ εἰς τοὺς αἰῶνας ἁμήν. δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνῃ, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου θεὸς κύριος καὶ ἐπεφάνη ἐν ἡμῖν ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. Das bemerkenswerte καὶ ἐπεφάνη ἐν ἡμῖν ist Zitat aus LXX (ps. 117, 27) und zeugt in beredter Weise davon, wie der Herr hier gegenwärtig gedacht wird, wie es seine Ankunft ist, die mit den Hosannarufen begrüßt wird. Daß wir hier vor altertümlichen Formeln stehen, beweist auch die Tatsache, daß fast dieselben Formeln auch in dem 7. Buch (26, 5) der apostolischen Konstitutionen, welches so viele alte Gebete erhalten hat, vorkommen, (dort zwar in Verbindung mit den Abendmahlsgebeten der Didache; hier heißt es aber: θεὸς κύριος ὁ ἐπιφανεὶς ἡμῖν ἐν σαρκί).

Eine der ältesten uns bewahrten Abendmahlsliturgien gibt uns die syrische Version des Testamentum Domini nostri Jesu Christi. Vor der eigentlichen „Eucharistie“ oder Dankagung werden vom Diakonen eine Reihe Er-

¹⁷ Als selbstständiger Hymnus finden wir ähnliche Formeln in cod. Ryland copt. 33 (W. E. Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the collection of the John Rylands library, Manchester 1909, S. 11), wo Christus so begrüßt wird: ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης προέρχεται· ὃν τὰ χερουβὶμ τρέμουσιν καὶ τὰ Σεραφὶμ κράζουσιν· ἅγιος ἅγιος ἅγιος εἰ κύριε, ὃν ἡμῖν Ἰωάννης ἐκήρυξεν· ἰδὲ ὁ ἄμνος θεοῦ ἅγιος ὁ θεὸς ἐπὶ τοῦ ἰσθμοῦ.

mahnungen erteilt, die denen der Didache entsprechen: „If any man have wrath against his companion, let him be reconciled. If any man have a conscience without faith, let him confess [it]. If any man have a thought foreign to the commandments, let him depart... If any man despise the prophets, let him separate himself: from the wrath of the Only-begotten let him deliver himself. Let us not despise the cross¹⁸. Let us flee from threatening. We have our Lord as onlooker, the Father of Lights¹⁹ with the Son, [and] the angels who visit [us]. See to yourselves that ye be not in anger against your neighbours. See that no man be in wrath. God seeth. [Lift] up your hearts to offer for the salvation of life and holiness. In the wisdom of God let us receive the grace which hath been bestowed upon us. Than let the bishop say, giving and rendering thanks with an awed voice: Our Lord [be] with you²⁰. And let the people say: And with thy spirit. Let the bishop say: [Lift] up your hearts. Let the people say: They are [lifted up] unto the Lord. Let the bishop say: Let us give thanks unto the Lord. And let all the people say: It is meet and right. And let the bishop cry: Holy things in holy (persons) (= τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις). And let the people call out: In heaven and on earth without ceasing.“

Was diese Formeln bedeuten, kann im Lichte der schon gemachten Beobachtungen nicht zweifelhaft sein: Der Herr selbst ist gegenwärtig. Mit seinen Engeln ist er in seiner Gemeinde zu Besuch. Man muß eben fürchten, ihm nicht mit Sünde oder unreinen Gedanken zu begegnen. Die Herzen müssen erhoben werden. Der Wunsch: „Der Herr sei mit euch“, mit „angstvoller“ Stimme vom Bischof gesprochen, der noch heute in allen christlichen Liturgien nachklingt, bedeutet wohl ursprünglich die Gegenwart des Herrn, das maranatha der Didache.

Der Herr kommt, die Gläubigen gehen durch Erhebung ihrer Herzen ihm zu begegnen, jetzt kann der Dank, der Preis beginnen, die heilige Dankagung, die der Höhepunkt der Feier ist, und wonach diese ihren Namen (Eucharistie) hat. Die Formeln sind sehr altertümlich formuliert. Der Herr ist

¹⁸ In der arabischen Version heißt es: Si quis crucem Christi confiteri erubuerit, e pura illius congregatione abcat (Baumstark, S. 9); und in der Fortsetzung dieses Textes heißt es: Etenim sunt nobis Pater luminum et Filius eius unicus et Spiritus Sanctus, qui super actiones nostras intueantur et cogitationes nostras respiciant, et angeli pertranseunt medii inter nos nobisque intermiscuntur. Schon die Bezeichnung „Kreuz“ ist in diesem Zusammenhang interessant, weil wir ihr in mehreren Texten später begegnen werden.

¹⁹ Variante: Let us flee from the threatening of the lord. We have an onlooker, the father of light.

²⁰ Das *ὁ κύριος μετὰ πάντων* kommt auch im altägyptischen Ritus (Br. 125, 164 und 228) in demselben Zusammenhang unmittelbar vor der Anaphora vor, sonst nie. (Im syrischen (Br. 49 und 85), wie byzantinischen (Br. 321, 384; so auch im nestorianischen, S. 283, und armenischen, S. 435) Ritus ist er nicht mehr verstanden, sondern zu Friedens- oder Gnadengruß verändert worden.) Das zeugt für seinen konkreten Sinn und hohes Alter. In der römischen Messe ist es ja durchgehend als Einleitung der Messe der Gläubigen vorhanden (Duchesnes, *Origines du culte chrétien*⁴, Paris 1908, S. 175). Beachte die altertümliche Formel der ambrosianischen Messe: Pax et communicatio domini nostri Jesu Christi sit semper vobiscum.

„onlooker“; mit den Engeln ist er „zu Besuch“. Gott „sieht“, was in den Herzen der Frommen ist, usw. Diese Liturgie kann daher mit den Worten endigen: Blessed is he that hath come (B. cometh) in the name of the Lord. Blessed [is] the name of his praise.

Außerdem kommt noch die Tatsache hinzu, daß auch alte abendländische Messen ähnliche oder sogar dieselben Formeln bezeugen. Die gallische Messe beginnt damit, daß der zum Altar in der Gestalt Christi²¹ tretende Priester begrüßt wird.

Alleluja! Benedictus qui venit, alleluja, in nomine domini, alleluja, alleluja! Deus dominus et illuxit nobis (θεὸς κύριος καὶ ἐπηφάνη ἡμῖν). Das ist der Anfang der Weihnachtsmesse der mozarabischen Liturgie, von einem trinitarischen Gruß gefolgt, der wohl ursprünglich christologisch gewesen ist²². In der Messe des Adventtages finden wir (Migne P. L. 85 S. 109) folgendes Gebet: Deus qui per angelicos choros adventum filii tui domini nostri Jesu Christi annunciare voluisti . . . concede ut in hujus dominicae resurrectionis festivitate pax terris reddita convalescat (so auch in der Jacobus-Messe S. 531). In zwei Messen treffen sich also diese Formeln: die Messe wird festivitas resurrectionis genannt: der Herr kommt, von Engeln hören angemeldet, was an die Einzüge der orientalischen Messen erinnert. Die Messe des Ostertages beginnt mit jenem uns an den kleinen Einzug der orientalischen Messen erinnernden Gruß: Sanctus deus, qui sedes super cherubim. Solus invisibilis. Sanctus fortis qui in excelsis glorificaris vocibus angelicis. Sanctus immortalis²³. Oder die Messe in der Woche vor Ostern (Sérotin S. 194), wo statt Christus sein Kreuz begrüßt wird: Signum habentes salutis ad commemorationem mandati legis tuae, exiguo ligno credimus animas nostras, ut transeuntes mare liberemur per te omnium salvatorem. — Iter facimus, ligno portante nos . . . Benedictum est lignum, per quod fit justitia. In hoc autem ostendisti, domine, inimicis nostris, quia tu es qui liberas ab omni malo. Ecce lignum gloriosum, in quo dudum pensa sunt Christi Salvatoris membra mundum redimentia. Dieser Gruß scheint sehr altertümlich zu sein, findet sich auch z. B. in der Missa Jacobi (Migne P. L. 85, 526): Salve crux preciosa quae in corpore Christi dedicata es: et ex membris ejus tanquam margaritis ornata, salva praesentem catervam in tuis laudibus jugiter congregatam. Adoramus te Christe et benedicamus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum (vgl. im Folgenden: per virtutem sanctae crucis).

An die Engelhymnen des großen Einzugs erinnern auch die sog. laudes

²¹ Germanus: Psallentibus clericis procedit sacerdos in specie Christi de sacrario.

²² „Dominus sit semper vobiscum“ ist die Form, in der der Gruß des Herrn in der mozarabischen Weihnachtsmesse vorkommt, was wahrscheinlich eine spätere Form darstellt, die den ursprünglichen Sinn verdunkelt.

²³ Das ist das ἅγιος θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος der orientalischen Messen. In der römischen Liturgie findet sich dieser Gruß wenigstens im Karfreitagsgottesdienst, in der altgallischen wird er regelmäßig verwendet. Spätere syrische Legende läßt ihn erstmals durch Nikodemus und Joseph von Arimathäa bzw. durch Engelscharen beim Begräbnis des Herrn (davon vgl. unten) angestimmt werden (so Baumstark, Die Messe im Morgenland, Kempten und München 1906, S. 171).

der gallischen Messen, die nach Germanus bei den Prozessionen mit den Elementen, die wie der Herr selbst begrüßt werden, gesungen wurden. In der Oster- und Weihnachtsmesse heißt es 3. B.: *Redemptionem misit dominus populo suo, mandavit in aeternum testamentum suum, sanctum et terribile nomen ejus. Alleluja.* (Weihnachten): *Parvulus natus est nobis et filius datus est nobis; et factus est principatus eius super humeros ejus. Alleluja, Alleluja* (Migne P. L. 85, 186). (Ostern): *Ecce agnus dei qui tollit peccata mundi. Alleluja* (85, 481).

*Laetetur coelum, et exultet terra, rideat mare, sol fulgeat, serenitas rediit, pestis fugiit, tempestas desiit, cessit obscuritas; aerem crux purgavit, tellurem sanguis abstersit, lignum correxit, affixus deus hominem sic redemit*²⁴. Auch hier wird also in kurzen, bündigen Formeln das durch die Taten Christi zugekämpfte Heil gepriesen, wie es in den Einzugs hymnen der Fall war.

Auch nach dem Trishagion hat die mozarabische Messe einen eigentümlichen Text, der ganz in unsrer Linie paßt (Migne S. 116 ff. u. 550): *adesto, adesto, Jesu bone pontifex, in medio nostro, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum*²⁵; *et sanctifica hanc oblationem ut sanctificata sumamus per manus sancti angeli tui, sancte domine ac redemptor aeternae.* Von Interesse sind noch in unsrem Zusammenhang die altertümlichen Worte, die unmittelbar vor der Kommunion gesagt werden. *Vicit leo de tribu Juda, radix David, alleluja. Qui sedes super Cherubim, radix David, alleluja.*

So enthalten auch die abendländischen Liturgien Spuren desselben älteren Aufbaus der Eucharistiefeier. Auch hier ist der Herr gegenwärtig, von Engelscharen begrüßt, in deren Lob und Preis wohl auch die Gemeinde einzustimmen gedacht wird.

Bald am Anfang der Liturgie, bald an ihrem Ende, 3. B. in dem Akt der Elevation, finden sich diese Formeln von der Ankunft des Herrn. Eine systematisch aufgebaute Liturgie, wie die späteren Messen doch sind, hat es in der alten Zeit allem Anschein nach nicht gegeben: die Formeln, die wir am Ende fanden, waren nicht selten mit denen der Einzüge wörtlich identisch. Die verschiedenen Formeln sind nur Varianten eines und desselben Gedankens, der also der zu sein scheint, welcher das Hauptmoment des Gottesdienstes ist. Vage und fließend scheint die Liturgie um diesen herum sich zu bilden, ohne daß anfangs irgend ein Fortschritt beabsichtigt wird. Es gilt nur, daß der Herr durch Gebete und Hymnen gegenwärtig gemacht wird.

Auch an einer dritten Stelle finden wir und zwar in sämtlichen Liturgien diesen Gedanken wieder, in dem Trishagion unmittelbar hinter der Präfation, das in sämtlichen orientalischen wie okzidentalischen Liturgien vorkommt. Das *ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβωθ̄ πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ*

²⁴ Vgl. Duchesne, a. A. S. 206 ff. — Auch das Aius (ἅγιος) und Benediktus sind ja Grüße, die an die der orientalischen Messen erinnern, vgl. S. 194 ff.

²⁵ Duchesne, a. A. S. 219, 1 meint, daß dieses Gebet nicht primitiv sein kann, weil in den merovingischen Messen des siebenten und achten Jahrhunderts das *Vere sanctus* stets direkt mit der Stützungspetition verbunden ist. Das scheint mir statt dessen eine spätere Stufe darzustellen. Das hier benutzte Gebet hat alle Züge primitiven Charakters.

τῆς δόξης σου wird unmittelbar mit diesen Worten verbunden: ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις· εὐλογημένος ὁ²⁶ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. So z. B. die Jakobus-Liturgie (Br. 51). Die Formel ὁ ἐλθὼν καὶ ὁ ἐρχόμενος liegt vor in der westsyrischen (jakobitischen) wie in der ostsyrischen (nestorianischen) Messe (Br. 86. 284), auch ebenso in der armenischen Messe (Br. 436, vgl. schon 432, 25). Ausnahmen bilden nur sämtliche Zeugen der ägyptischen Messe und die clementinische Liturgie, in denen sich keine Spur eines solchen Zusatzes findet²⁷.

Was aber von besonderem Gewicht ist, ist daß dieselbe Erscheinung auch in der abendländischen Messe begegnet. Im Gelasianum (ed. Wilson S. 234) schließt die Präfation: Sanctus, sanctus, sanctus dominus deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria tua. Osanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine domini. Osanna in excelsis. Im Leonianum schließt das Vere dignum der 3. Messe des Weihnachtsfestes (Seltöe p. 161): Benedictus qui venit in nomine domini, qui tanquam sponsus procedens de thalamo suo. Dominus deus et illuxit nobis.

Mit der römischen stimmt die ambrosianische Messe wörtlich überein (Pamelius I 200, Ceriani, Notitia lit. Ambros. S. 6). Die altspanische Messe zeigt den Zusatz in der Form: Osanna fili David: benedictus qui venit in nomine domini, Osanna in excelsis (Sérotin S. 237)²⁸.

Auch die gallische Liturgie zeigt wenigstens Spuren dieses Brauches. In der Missa apostolorum Jacobi et Joannes lautet die Überleitung von Sanctus zum Post-sanctus: Sanctus, sanctus, sanctus. Hosanna in excelsis. Vere sanctus, vere benedictus . . . (Migne P. L. 72, S. 233, vgl. S. 243, 253). Die Missa des heiligen Leodegare beginnt wiederum das Post-sanctus mit: Hosanna [in?] excelsis. Benedictus qui venit in nomine domini (P. L. 72, S. 304, vgl. auch S. 259: Benedictus qui venit in nomine domini, und S. 312, 315: vere sanctus, vere in excelsis). Ebenda hören wir in der Missa dominicalis: Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit de coelis ut conversaretur in terris (S. 317, auch S. 311) oder im Post-sanctus des „vetus Gallicanum“: Benedictus plane qui venit in nomine domini, benedictus deus rex Israel, pax in terra, gloria in excelsis“ (P. L. 72, S. 342) (Bouffet).

Überhaupt scheint das ganze Post-sanctus der gallisch-mozarabischen Messe wie die ganze Anaphora der Liturgie auch im Orient aus diesem Hymnus nach dem Sanctus herausgewachsen zu sein. Die Vermutung, daß das große Gebet, in dem die Heilstaten Jesu rezitiert wurden, der Inhalt des ἐπινίκιος ὕμνος der Engel gewesen ist, wird hiermit in überraschender Weise bestätigt. Der stereotype Anfang des Post-sanctus in den gallischen

²⁶ Codex Rossanensis ὁ ἐλθὼν καὶ. Daß dieser Zusatz spätere Reflexion, womit man auch an das geschichtliche Kommen des Herrn denkt, ist, scheint auf der Hand zu liegen.

²⁷ Im syrischen Testamentum des Herrn kommen diese Formeln erst am Ende der Liturgie.

²⁸ Vgl. auch Sérotin, S. 398, 311, 317, 328, 354, 389, 406; ausdrücklich wird das durch den Bericht Isidors de eccles. offic. I 15 bestätigt, der hinter seiner Schilderung der quinta oratio der Messe (der „illatio“, resp. „praefatio“) bemerkt: et Hosanna in excelsis cantatur quod Salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit (Bouffet).

Messen ist ja ein direktes Aufnehmen der Worte des Engelshymnus: Vere sanctus, vere benedictus, ein weiteres Ausführen derselben. So ist es auch in der clementinischen Liturgie, in der Gregorius-Liturgie (Renaudot I S. 29 und 101, vgl. die Ignatius-Liturgie II 514) oder in der Jakobus-Liturgie (Br. 51, 86), in der früh-byzantinischen besonders charakteristisch (Br. 285²⁹ und ihren Nachfolgern: Br. 324, 385, 436 (armenischen)) der Fall.

Daß dieser Gesang wirklich einst den mit seinen Engelscharen kommenden Herrn begrüßen wollte, kann auch eine sicher alte kirchliche Sitte bezeugen, die zwar auch nur in Splintern in den uns bewahrten Liturgien vorhanden ist. Wir finden nämlich dort nicht selten ein „Gebet des Vorhangs“ (εὐχή τοῦ καταπετάσματος), und zwar bisweilen nur als Rubrik, z. B. in der Gregorius-Liturgie (Renaudot I 26, griech. Text I 95). Die ambrosianische Liturgie benennt ein Gebet, das am Anfang der heiligen Meßhandlung steht „super sindonem“, und die mozarabische hat eine ganze Beschreibung in folgenden Worten (Sérotin 210): Et mox ut tota perincensa fuerint, stat episcopus iuxta ostium et diaconus ante eum tenens ipsum cereum quem postmodum benedicturus est. Et subito levato velo ostii inponit episcopus: Deo gratias. Dann folgt die Antiphonie: Lumen verum inluminat omnem hominem in hunc mundum venientem (veniens?). — Quoniam apud te est, domine, fons vitae, et in lumine tuo videmus lumen.

Hier können wir ja sehen, was in diesem Akt lag. In einem bestimmten Moment in der Liturgie ist der Vorhang, der den Altarraum, die Apsis der christlichen Kirchen, vor den Augen der Gläubigen und Katechumenen schützte, aufgezogen worden und der heilige Raum plötzlich zur Schau gestellt³⁰.

Die Sitte erwähnt mehrmals Chrysostomus, z. B. in Eph. III. 5 (XI. 23D) ἐκφερομένης τῆς θυσίας καὶ τοῦ Χριστοῦ τεθυμένου καὶ τοῦ προβάτου τοῦ δεσποτικοῦ, ὅταν ἀκούσης· δεηθῶμεν πάντες κοινῇ, ὅταν ἴδῃς ἀνελκόμενα τὰ ἀμφίδυρα, τότε νόμισον διαστέλλεσθαι τὸν οὐρανὸν ἄνωθεν καὶ κατιέναι τοὺς ἀγγέλους; oder in 1. Cor. XXXVI. 6 (X. 340 E): καὶ σὺ τοίνυν καὶ πρὸ τοῦ καιροῦ τοῦ φρικώδους ἐκείνου διανάστηθι καὶ πρὶν ἰδεῖν τὰ παραπετάσματα ἀναστελλόμενα καὶ τὸν χορὸν τῶν ἀγγέλων προβαίνοντα πρὸς αὐτόν, ἀνάβαινε τὸν οὐρανόν· ἀλλ’ ἄγνοεῖ ταῦτα ὁ ἀμήτος. Diese Äußerungen sind uns so wertvoll, weil sie auch sagen, was die Christen in diesem Zug der Liturgie gesehen haben: sie sehen den Himmel offen, die Engelscharen zu Gott herantreten, um ihm ihre Huldigungen darzubringen. Hier ist die Epiphanie der antiken Mysterien mit ihren Kunstgriffen hergestellt. Denselben Moment hat Chrysostomus auch in Act. Ap. XXI. 4 (IX. 176 A) im Auge: οὐχ ἁπλῶς ὁ διάκονος βοᾷ· ὑπὲρ τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων . . . ἐν χερσὶν ἡ θυσία καὶ πάντα πρόκειται ἡὐτρεπισμένα. πάρεσιν ἄγγελοι ἀρχάγγελοι, πάρεστιν ὁ υἱὸς

²⁹ Vgl. auch den Anschluß im ägyptischen Ritus (Br. 132, 176, 232).

³⁰ Was dabei in ältester Zeit sichtbar wurde, zeigt das Testamentum 23 (ed. Rahmani, leider die einzige hier zugängliche Auflage, die ich also an einigen Stellen zitieren muß, S. 35): Dum offert (episcopus) oblationem, velum portae (sanctuariac) sit expansum in signum aberrationis veteris populi! et offerat intra velum una cum presbyteris, diaconis, . . . lectoribus (et) habentibus charismata. Primus in medio consistat episcopus, et post ipsum immediate sistant presbyteri hinc et inde, etc. Vgl. auch Br. 476, 8 ff. und 523, 41 ff., 506, 16 ff.

τοῦ θεοῦ, μετὰ τοσαύτης φρίκης ἐστήκασιν ἅπαντες, παρεστήκασιν ἐκεῖνοι (der Klerus?) βοῶντες πάντων σιγῶντων³¹.

Die griechische Gregorius-Liturgie (Renaudot I S. 92) hat ein derartiges Vorhangsgebet bewahrt: δέσποτα κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ τοῖς ἁγίοις σου μαθηταῖς καὶ ἱεροῖς σου ἀποστόλοις εἰπὼν ὅτι πολλοὶ προφητὰ καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσι καὶ τὰ ὤτα ὑμῶν ὅτι ἀκούει καὶ καταξιοθεῖμεν ἄρτι τοῦ ἀκοῦσαι καὶ ποιῆσαι τὰ ἁγία σου εὐαγγέλια ταῖς λιταῖς τῶν ἱερῶν σου. Dann folgt nach einem memento die εὐχή τοῦ καταπετάσματος: οὐδεὶς ἄξιος τῶν συνδεδεμένων ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς προσέρχεσθαι ἢ προσεγγίζειν ἢ λειτουργεῖν σοι βασιλεῖ τῆς δόξης, τὸ δὲ διακονεῖν σοι, μέγα καὶ φοβερόν, καὶ αὐταῖς ταῖς ἐπουρανiais δυνάμεσιν ἀπρόσιτον. Und doch hat er in seiner großen Gnade den Menschen diesen Dienst der Weihe befohlen ὁ ἐπὶ θρόνου χειρουβικοῦ ἐποχούμενος, ὁ τῶν σεραφίμ κύριος καὶ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ, ὁ μόνος ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος³². Was dann folgt, scheint anderen Gedankenbahnen zu folgen. Aber was hier zitiert ist, gibt uns die Vorstellung einer göttlichen Epiphanie des Herrn mit allen seinen Engeln unter die Heiligen, wobei die Gläubigen bitten, würdig zu sein, vor den Herrn hervorzutreten (das ist in späteren Gebeten zu einer Bitte des Priesters, daß er würdig sei, das Opfer zu vollziehen, verwandelt worden).

Auch die syrische Jakobs-Liturgie bei Renaudot (II S. 30) hat ein derartiges Gebet und zwar auch ganz am Anfang der Liturgie. Nach dem Friedensfuß ruft der Diakon: *Vade in pace, sacerdos praeclare. Stemus decenter orantes, stemus cum timore et tremore, stemus cum modestia et sanctitate: quia ecce oblatio infertur et majestas exoritur. Januae coeli aperiuntur et spiritus sanctus descendit super haec mysteria sancta et illabitur. In loco timoris ac tremoris consistimus et cum cherubim et seraphim circumstamus. Fratres et socii vigilum (!) et angelorum facti sumus et ministerium ignis et spiritus cum illis operamur. Nullus porro ligatus sit, qui audeat accedere ad mysteria haec, quia velum tollitur et gratia demittitur . . . Sacerdos elevat velum et ter populum cruce signat*³³.

Saß alle diese Formeln haben sich mit zähem Konservativismus in den späteren Texten bewahrt. Und doch ist die Idee, der sie entsprangen, in diesen Zeiten nicht mehr lebendig. Der Herr kommt nicht mehr lebendig und konkret zu seiner Gemeinde, sondern zu den Elementen, um in sie hineinzugehen. Der Vorhang, der zurückgezogen wird, findet sich in den späteren Kirchen nicht in der Apf. Es umschließt jetzt den Altar selbst; oder es

³¹ Br. 532, 47. — Brightman hat übrigens wohl nicht mit Recht die beiden ersten Stellen auf einen späteren Moment der heiligen Handlung bezogen. Das richtige bei Probst, S. 177 (Bouisset).

³² Als Gebet des Priesters während des Cherubikons finden wir ihn in der Chrysostomus-Liturgie Br. 377, also in ähnlichem Zusammenhang.

³³ In der nestorianischen Liturgie (Br. 268), in der Messe der Gläubigen: *Christ our lord account you worthy to meet him with open face. Amen. And they draw back the veil and the priest begins the Anthem of the mysteries . . .*

gibt ein Tuch, das die Elemente verbirgt, und das plötzlich abgenommen wird.

Jakob von Edessa redet von drei Gebeten für die Gläubigen, die bei geschlossenen Türen gehalten werden müssen, in dem dritten heißt es „that wherewith they uncover the table and signify thereby that the doors of heaven are then opened (Br. 491, 13 ff.). Der alte Sinn ist gewissermaßen geblieben, paßt aber hier eigentlich nicht mehr hinein. Das Gebet findet sich auch als ein „prayer of the veil“ in der syrischen (Br. 84) Jakobs-Liturgie. Der Rubrik fehlt zwar in der griechischen Liturgie (nicht aber das Gebet selbst, Br. 46b), aber in den dann folgenden Darbringungsgebeten finden wir (Br. 48) eine ἐτέρα εὐχή τοῦ καταπεράσματος. Griechische und syrische Versionen stimmen also hier überein, was also wahrscheinlich macht, daß wir hier vor einem alten Bestand der jerusalemischen Messe stehen.

In der nestorianischen Liturgie (Renaudot II 629) hören wir ähnliche Ermahnungen an die Mönche unmittelbar nach der Anaphora (mit Stiftungsworten): *Aspicite mansuetudinem, humilitatem et obedientiam Christi salvatoris nostri cum oculo cognitionis illuminato et cogitatione purgata obedientiae. Aspiciamus singulariter et videamus filium unigenitum patris, ductum ad passionem magnam crucis.* Das sind wahrscheinlich alte Formeln.

Die äthiopische Liturgie (Renaudot I S. 513) kennt nach der Entlassung der Ungläubigen ein ähnliches Gebet: ... *munda nos ab omni macula et immunditia, ab omni vindictae studio, ab invidia et injuriarum recordatione lethifera, domine, fac nos omnes dignos ut amplectamur invicem in osculo sancto, ut percipiamus absque condemnatione donum tuum coeleste et immortale* ... *Populus: Christe deus noster fac nos dignos salutandi te osculo sancto et coelesti, ut laudemus te cum cherubim et seraphim et clamemus dicendo: Sanctus etc. Sacerdos: Dominus sit vobiscum. Sanctus (!) in sanctis.*

Für Ägypten bestätigt Leontius Neapolitanus in der vita St. Joan. Eleemos. 14, daß eine derartige Sitte auch dort, wenn auch nur vereinzelt, im Brauche gewesen ist: *cum ... sancto altari astilisset ut incruentum sacrificium offerret, iam diacono generalem orationem pene consummante, sanctum velum exaltaturo* (Br. 509).

Auch die abendländische Liturgie kennt eine ähnliche Sitte. Der Bischof Germanus bemerkt in seiner expositio brevis: *nomina defunctorum ideo hora illa recitantur qua pallium tollitur quia tunc erit resurrectio mortuorum, quando adveniente Christo coelum sicut liber plicabitur.* Wenn das Tuch weggenommen wird (oder ist es hier: Vorhang?), kommt Christus, und der Himmel wird geöffnet. Das ist dasselbe, was wir bei Chrysostomus fanden.

Ist es in mehreren der eben erwähnten Beispiele noch zweifelhaft, ob dort ein Vorhang oder ein Tuch für Patene und Kelch gemeint werden, so scheint es in den meisten jüngeren Beispielen deutlich zu sein, daß man an das letztere zu denken hat. Dabei bleibt doch die Stimmung der Ehrfurcht und des Schreckens, die z. B. aus dem Gebet in der Jakobs-Liturgie bei Renaudot redete. In wörtlicher Übereinstimmung heißt es in der griechischen

Version (Br. 49): στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς, στῶμεν μετὰ φόβου θεοῦ καὶ κατανύξεως· πρόσχωμεν . . .³⁴ und das Volk antwortet: ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως (ähnlich d. kopt. Markus-Liturgie Br. 164, 8ff. „at the lifting of the prospharin“). In der nestorianischen Liturgie heißt es Br. 282b: And the priest rises and lifts the veil from the mysteries and folds it round about the chalice and paten. In der armenischen finden wir noch die eben zitierten Formeln (Br. 434): Stand we with awe, stand we with fear, stand we well and look upwards with good heed, dann einen zweiten Ruf des Diakonen: Christ the lamb of God is offered in sacrifice und danach das altertümliche Mercy and peace and a sacrifice of praise (ἔλεος εἰρήνης, θυσία αἰνέσεως).

Die weite Verbreitung dieser Sitte zeugt dafür, daß sie alt sein muß. Schon bei Chrysostomus scheint sie heimisch zu sein. Bei ihm scheint hinter dem Vorhang die Opferung Christi vollzogen zu werden. In einigen Gebeten hören wir, daß der Herr zum Leiden des Kreuzes geführt wird. Aber wir hören auch, daß der Herr kommt, das wahre Licht, das die ganze Welt erleuchtet, oder wie die Gläubigen würdig sein wollen, ihm zu huldigen, und der Ruf erschallt: sanctus in sanctis. Hier finden wir nun überall die Ermahnung, in Furcht und Beben das Hochheilige zu erwarten, das jetzt stattfinden wird. In den späteren Texten ist dies allem Anschein nach die Opferung des Herrn und sein Darbringen an Gott. Aber diese Verbindung mit dem Opfergedanken scheint jüngeren Datums zu sein. Von ihm gelöst besitzen die Gebete einen selbständigen Wert. Es ist das große Mysteriendrama, der Höhepunkt der Liturgie, der dadurch markiert wird. Der Herr kommt zur Gemeinde, oder die Gläubigen sammeln sich um ihn, um ihn jetzt leiden zu sehen, um mit den himmlischen Heerschaaren seinen Tod zu verkündigen. So können sie dem himmlischen Drama beiwohnen: ihre Augen werden geöffnet, der Himmel erschlossen; so können sie jetzt die Epopsie erleben.

Daß diese Gedanken von der Gegenwart des Herrn mit seinen Engeln im christlichen Kultus wirklich alt sind, bestätigt nun auch unsre älteste eucharistische Liturgie, die der Didache. Die betreffenden Gebete gehören zwar vielleicht zu verschiedenen Momenten gottesdienstlicher Handlungen. 10, 1–5 sind deutlich Tischgebete, nach jüdischen kopiert. Aber nach diesen Tischgebeten kommen Stoßrufe, die wie Stich- oder Anfangsworte der danach folgenden Gebete klingen: ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος· ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυὶδ (Ap. Const. VII 26 bietet den Zusatz: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, θεὸς κύριος ὁ ἐπιφανεῖς ἡμῖν ἐν σαρκί). εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω³⁵ εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω μαρὰν ἀδὰ· ἀμήν. Hier wird um Kommen des Herrn gebeten, was auch in einigen späteren Abendmahlsgebeten mit

³⁴ Das ist die Stimmung der Mysterien vor der Epiphanie der Gottheit. Vgl. die Formeln auch in der Basilien-Liturgie (Probst 398) und in der Chrysostomus-Liturgie (Probst 431).

³⁵ Die Annahme von Loeschke, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult, Bonn 1910, S. 11, 2, daß wir es hier mit jüngeren Zusätzen zu tun haben, weil das μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι das Mahl als abgeschlossen bezeichnet, was mit dem ἐρχέσθω D. 6 nicht übereinstimmen würde, ist nicht richtig, da das ἐρχέσθω gut das Sehen der Ankunft des Herrn bezeichnen kann. Aber so viel scheint richtig, daß hier vielleicht am deutlichsten die Vereinigung zweier Riten sich ahnen läßt.

seinem Kommen zum letzten Gericht verbunden wird⁵⁶. Der Herr wird mit dem Davids-Gruß begrüßt: nur die Reinen können ihm begegnen. Das ist ganz und gar die Stimmung, die auch die späteren Liturgien in den bis jetzt untersuchten Partien verraten.

Mit dem 1. Clem.-Brief sind wir im 1. Jahrh. Der Verfasser hat, wie mehrmals bemerkt worden ist⁵⁷, nicht selten liturgisch-homiletische Ausführungen aufgenommen. 33—36 scheint auf eine Abendmahlsfeier zurückzugehen. Besonders Kap. 34 hat Reminiszenzen der hier behandelten Gedanken. Daß wir vor Kultformeln stehen, macht schon das Wort 34, 7: ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες wahrscheinlich, das technischer Terminus für gottesdienstliche Versammlungen ist. Hier finden wir nun auch die in den Liturgien gewöhnliche Kombination von Dan. 7, 10 und Jes. 6, 3 (die doch schon durch das jüdische Morgengebet nahegelegt sein könnte, siehe das jüdische Gebetbuch, ed. Hirsch S. 108 ff.), den Lobgesang der Engel, in den auch die Gläubigen einstimmen: καὶ ἡμεῖς οὖν, ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἐξ ἐνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς, εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ. λέγει γάρ· ὀφθαλμοὶ οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη ὅσα ἡτοίμασεν κύριος τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν. Ob es hier Gott oder Jesus ist, der der Herr ist, ist nicht auszumachen. Aber auch hier sehen wir, wie eine Gemeinde zur eucharistischen Feier versammelt, mit den Engeln Gott preist. Vielleicht geht auch das Wort: ἰδοὺ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ auf diesen im Kultus gegenwärtigen Herrn Jesus, der dort als Gericht haltend vorge stellt wird, wie wir schon in der Didache fanden und oft in späteren Liturgien hören. Auch das Zitat 1. Kor. 2, 9 begegnet dort für das Erlebnis der Mysten.

In Kap. 35 hören wir, welche Mysten ἐν τῷ ἀριθμῷ τῶν ὑπομενόντων sind. Der Weg des Heils, der aus dem zitierten Psalm LXX 49, 16—23 zitiert wird, ist θυσία αἰνέσεως, und dieser Ausdruck hat uns eben als für das Abendmahl charakteristisch beschäftigt. Auf diesem Wege finden wir τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν: wenn die Lobgesänge ihm entgegenklingen, offenbart sich der Herr. Man nennt ihn hier τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν. Auf ihn wird im Folgenden ein begeistelter Hymnus angestimmt, worin wir Abendmahlsstimmung und Klänge einer Abendmahlsliturgie vermuten dürfen: διὰ τοῦτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν· διὰ τοῦτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἁμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ· διὰ τοῦτου ἠνεώχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας· διὰ τοῦτου ἡ ἀσύνητος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς· διὰ τοῦτου ἠδέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι (vgl. Did. 9, 3; 10, 2). Im Folgenden wird an Hebr. 1 in verschiedenen

⁵⁶ Ein Nachhall dieser eschatologischen Stimmung noch im syrischen Testamentum: ... so that when I shall be shown to be pleasing to Thee I may live in Thee doing Thy commandments: and [that] with boldness I may call Thee Father, when I call for Thy kingdom and Thy will [to come] to me.

⁵⁷ Vgl. Drews, Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens, II und III, 1906 (Untersuchungen über die sog. clementinische Liturgie) und Bouisset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Test. N. F. 6. Heft) Göttingen 1915, S. 308 ff.

Wiederholungen angespielt, und im Anschluß daran schließt man mit der Frage: *τίνας οὖν οἱ ἐχθροί; οἱ φαῦλοι καὶ ἀντιπασσόμενοι τῷ δελήματι αὐτοῦ.*

War die Vermutung richtig, daß wir in Kap. 34 Töne und Stimmungen aus den frühchristlichen Kultfeiern besitzen, so wird diese dadurch gestützt, daß auch Kap. 35 und besonders 36 in eine derartige Situation hineinpassen. Das Öffnen des Himmels, das Sehen mit den Augen des Herzens und zwar durch die Gegenwart des Herrn, das Erleuchtetwerden des Mysteriums usw., alles dies sind Züge, die in den späteren Liturgien wiederkehren.

Die Gegenwart des Herrn, der Hymnus der himmlischen Heerscharen und das Einstimmen der Gläubigen, derartiges scheint schon im 1. christlichen Jahrhundert in den eucharistischen Feiern vorgekommen zu sein. Liturgisch festgelegt ist es vielleicht noch nicht. Aber dieselbe Stimmung ist hier vorhanden, die wir aus den späteren Liturgien rekonstruiert haben (vgl. auch das Gebet Kap. 59, das auch an eucharistische Gebete erinnert; hier heißt es: *τοῖς θεομένοις ἐπιφάνηδι*).

Es ist eine eigenartige Welt, die uns so erschlossen wird. Enthusiasmus scheint nicht gefehlt zu haben. Der Herr der Christen kommt zu ihren Kultfeiern, offenbart sich ihnen, ihm wird von ihnen gehuldigt. Die Gedanken, die später die Abendmahlsliturgien beherrschten, wo Brot und Wein vom heiligen Geiste zu Leib und Blut des Herrn verwandelt wurden, welche dann das Gott wohlgefällige Opfer darstellen, sind dieser Welt fremd, ja müssen es sein.

Weit urwüchsiger, gewalttamer ist diese Welt. Interessant ist es, zu beobachten, wie die kultische Epiphanie mit der eschatologisch orientierten Parusie fast vermischt wird. Zwei eigentlich grundverschiedene Welten sind hier auf einander gestoßen. Es ist dies ein Zeugnis dafür, wie auch diese Gedanken mit dem urchristlichen Glauben zusammenhängen, vielleicht aus diesem hervorgewachsen sind, wie auch dafür, wie konkret-lebendig diese Epiphanie des Kultgottes gedacht wurde. Die späteren Messen haben die verehrten, von der Tradition geheiligten Formeln, mit denen dieser begrüßt wurde, stets bewahrt.

Aber wir hören nicht nur vom Kommen des Herrn. Fast in allen den hier behandelten Hymnen klingen andere Gedanken mit: die Kreuzigung des Herrn, sein Sieg über Tod und Teufel, seine Menschwerdung und die übrigen Heilstatfachen, die er vollbracht hat. Es ist dieser Herr, der kommt, der von den Engeln begleitet wird, vor seinem Tod stehen die himmlischen Wesen anbetend da.

Es sind dies Gedanken, die wir als Hauptsache in dem eucharistischen Hochgebet, der Anaphora, antreffen werden. Aber es ist interessant zu sehen, wie sie schon in den meisten dieser kurzen, prägnanten Kultrufe, die allem Anschein nach einen sehr primitiven Charakter verraten, mitschlingen.

Was einst lebendig in den Massen gewurzelt hat, ist nicht leicht auszurotten. Mit zäher Energie lebt es nicht selten unter der Oberfläche fort, gibt in Legenden und volkstümlichen Vorstellungen Zeichen seiner Existenz. In diesen Kreisen war es (vgl. davon unten) ein besonderes Charisma, mit leiblichen Augen (d. h. rein äußerlich) „Liturgie zu schauen“, d. h. das zu sehen, was im Gottesdienste vor sich ging. Von ihnen hören wir, wie sie den Herrn und seine Engel bei der Eucharistie anwesend sehen, wie sie mit ihnen ihre

Gefänge vereinen, oder wie sie in den Himmel versetzt werden und dort an der Feier der himmlischen Wesen teilnehmen.

So erzählt der Kirchenhistoriker Sozrates von Ignatius von Antiochia: ὁπτασίαν εἶδεν ἀγγέλων διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων τὴν ἁγίαν τριάδα ὑμνοῦντων καὶ τὸν τρόπον τοῦ ὁράματος τῇ ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίᾳ παρέδωκεν. ὅθεν καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις αὕτη ἡ παράδοσις διεδόθη. (P. G. 67, S. 692).

So erzählt die *Historia monachorum* II Migne P. L. 21, S. 407: *Multitudines autem fratrum cum ipso positae tanta gratia erant repletae, ut cum ad ecclesiam convenirent chori angelorum vestibibus ac mentibus resplendentes ad imitationem virtutum coelestium in hymnis et laudibus dei pervigiles viderentur.* Das ist für Rufinus der ideale Gottesdienst: er ist ein Nachahmen dessen der himmlischen Heerscharen. Eine besondere Auszeichnung des frommen Weltchristen ist es, das χάρισμα zu haben, πᾶσαν τὴν ἡμέραν τὸ τρισάγιον ψάλλειν μετὰ τῶν ἀγγέλων (*Apophthegmata patrum*, Migne P. G. 65 S. 84. Antonius 24)³⁸. Nach Diadochus bewirkt die pneumatische Rede (vgl. unten) die Verwandlung (ἀλλαγὴ) der Mysterien: τῷ πυρὶ τὸν νοῦν ἡμῶν περιουγάζει τῆς ἀλλαγῆς, ὅθεν αὐτὸν καὶ κοινωνικὸν τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ποιεῖ (vgl. Hebr. 1, 14), der himmlischen Geister, die Gott preisen.

Die legendarische Literatur bestätigt also das Resultat, das wir aus den Liturgien selber gewonnen haben, daß der irdische Kultus eigentlich nur ein Abbild des himmlischen ist, daß die Christen eigentlich am Preisen der Engel teilnehmen und mit ihren Stimmen ihre eigenen vereinen.

Auch die Gegenwart des Herrn selbst, sein Kommen zur Eucharistie der Seinigen, das wir aus den Hymnen herauslesen, wird in dieser Weise bestätigt. Origenes 3. B. leitet eine Homilie mit diesen Worten ein (in Isa. hom. V. 2 Migne P. G. 13, 235 B. 236 B): *Verum ut et nos videamus visionem quam vidit Isaias, vocemus Jesum qui non videntibus largitus est oculos. Potest enim etiam nunc venire et facere ut ea quae in lectione sacramenta dicta sunt apertis oculis intueamur . . . Unusquisque nostrum haec corde loquatur ad deum, et precemur ut adventus ejus etiam nunc fiat. Si enim non advenerit Iesus, ista videre non possumus. Precor ut mittatur etiam ad me seraphim . . . si tamen veniat, si descendat ad nos sermo (= Logos) dei, timeo enim ne me fugiat, ne benedictionem quoque meam dedignetur . . . orate deum omnipotentem ut veniat ad nos sermo ejus.*

Homil. in Gen. XV. 7 haben wir ein ähnliches Gebet. *Utinam et nobis iniiciat dominus Jesus manus suas super oculos, ut incipiamus et nos respicere non ea quae videntur sed quae non videntur, et aperiat nobis illos oculos, qui non intuentur praesentia sed futura, et reuelet nobis cordis aspectum quo Deus videtur in spiritu per ipsum d. J. Chr. cui est gl. et imp. in s. s. A.*³⁹.

³⁸ Vgl. Reitzenstein, *Historia monachorum* und *Historia lausiaca* (Sorjch. 3. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Text. N. S. 7. Heft) Göttingen 1916, S. 135 ff.

³⁹ Vgl. auch Origenes Hom. in Jesu Nave XVII. 3. — Von der Holtz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901, bemerkt mit Recht (S. 214): Das Wort Mt. 18, 20 (Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich

Gregorius Neocaesarenensis sagt in einer Homilia in Annuntiat.: σήμερον ἀγγελικῇ παρατάξει ὁμνωδαὶ φαιδρύνονται, καὶ τὸ φέγγος τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας τοῖς πιστοῖς καταλάμπεται (Rel. lit. vet. 1534)⁴⁰.

Was wir hier gefunden haben, sind Gedanken, die in einer ganz bestimmten Welt orientiert sind. Wir hören, wie Christus selbst kommt, begleitet von himmlischen Heerscharen, die ihn, mit seiner Gemeinde, preisen und loben. Er ist in der Gemeinde gegenwärtig gedacht, der Thron der Seraphim ist dorthin verlegt. Die so oft wiederkehrende Phrase ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαύμενος geht wahrscheinlich, wenigstens ursprünglich, auf den Herrn, der unter den Kultgenossen in jedem Gottesdienst weilt. Die himmlischen Heerscharen sind mit ihm gekommen, ihr Gesang ist es, der den Kultgott umgibt, aber mit ihnen mischen auch die irdischen Verehrer ihre Stimmen. Das ist die Welt, die aus diesen Stücken der Liturgien zu uns redet. Diesem gegenwärtigen Herrn gelten die Kultrufe, ihm das: Gesegnet, wer da kommt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe, ihm das: Heiliger Gott, heiliger Starter, heiliger Unsterblicher. Überhaupt ist in diesem Kultus alles um diesen Gottesohn konzentriert, ihm gilt der Preis, ihm auch in erster Linie die Gebete.

Das ist bei der jetzigen Form unsrer Liturgien nicht mehr der Fall. Die zitierten Gebete haben in ihrer gegenwärtigen Stellung oft einen anderen Sinn. Der kleine Einzug ist gewöhnlich die Prozession, in der die Offizianten zum Altar ziehen. In der jetzigen griechischen Liturgie wird er εὐχή τῆς εἰσόδου τοῦ εὐαγγελίου μυστικῶς genannt (Br. 368) und zwar weil der Priester das Evangelium nimmt und es dem Diakonen übergibt, worauf sie unter Vorantragen von Lichtern die Prozession des kleinen Einzugs halten. Vielleicht findet sich daher der oben erwähnte Hymnus in der koptischen wie abessinischen Jakobs-Liturgie unmittelbar vor der Lesung des Evangeliums. In der armenischen Liturgie nimmt während des Singens ein Diakon das Evangelium vom Altar und geht rings um den Altar, dann gibt er das Buch einem der Mysteren zum

mitteln unter ihnen), die Ausführungen in Joh. 6 mit ihren deutlichen Anspielungen auf das Abendmahl, die Erzählung Luk. 22, 31 (Erscheinung beim Brotbrechen); 22, 43; Joh. 21, 12, mehrere Stellen bei Ignatius und endlich die Christophanten, die sich in den apokryphen Apostelgeschichten mit der Eucharistie verbinden, scheinen mir deutlich genug zu zeigen, daß die Erfahrung der Gegenwart des Herrn in irgend einer Weise unlösbar mit der Feier des Herrenmahls verbunden war.

⁴⁰ In diesen Zusammenhang passen auch einige Formeln der Johannes-Akten (112) hinein, wo es von Jesus heißt: ὁ νεκρουμένη αὐτῇ (der Seele) ἐν τάχει ὀφθεῖς ὁ βυθιζομένη αὐτῇ εἰς ἀνομίαν νόμος φανεῖς ὁ νενικημένη αὐτῇ ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ ἐμφανισθεῖς. — Vgl. auch den Kultgesang Ode Sal. 7: . . .

Er hat ihm gegeben, denen zu erscheinen, die ihm gehören,
weil sie den kennen lernen sollten, der sie gemacht hat . . .

Und der Höchste ist bekannt bei seinen Heiligen,
daß sie denen Botschaft bringen, die Lieder von der Ankunft des Herrn haben,
daß sie hinausgehen, ihm entgegen und ihm singen in Freude
und auf der Zither, deren Klänge viele sind.

Es gehen vor ihm die Seher und zeigen sich vor ihm
und preisen den Herrn um seiner Liebe willen, weil er nahe ist und sieht.
Und der Haß wird fortgenommen werden von der Erde, und mit dem Neide
wird er versenkt werden.

Denn vernichtet worden ist die Unkenntnis, weil gekommen ist die Erkenntnis
des Herrn.

Singen werden die, welche die Gnade des Herrn, des Höchsten besingen . . .

Küssen (Br. 423). Der Herr selbst ist also hier vom Evangelienbuche ersetzt oder von den präparierten Elementen⁴¹.

Die Letzteren gehören gewöhnlich zum großen Einzug. Die Diakonen oder der Priester bezw. der gesamte Klerus bringen in feierlichem Aufzuge die bereits zubereiteten Elemente, die Oblation in der Schale und den (gemischten) Wein im Keldch, auf den Altar, entweder aus einem Nebenraum des Sanktuariums der Sakristei (διακονικόν, σκευοφυλάκιον) oder doch von einem im Sanktuarium befindlichen Nebentisch. Es ist jetzt dieser Einzug der Elemente, der mit dem Cherubikonhymnus begrüßt wird, der Herr, der antizipationsweise in den Elementen gegenwärtig gedacht wird. Wir stehen aber hier vor Zügen, die in ihrer jetzigen Gestalt sicher ziemlich jung sind⁴². Das früheste Zeugnis für diese Sitte haben wir meines Wissens im zweiten und achten Buch der Apostolischen Konstitutionen⁴³, ein Beweis unter vielen dafür, daß die Konstitutionen, wenn sie auch alten Stoff verarbeitet haben, doch nicht auf hohe Altertümlichkeit Anspruch machen können. Denn daß diese Sitte aus dem älteren „Darbringen“ hervorgegangen ist, scheint mir überaus wahrscheinlich, wenn auch die Beweise für eine kommende Untersuchung aufgespart werden müssen.

Die einst an Christus gerichteten Kultrufe gelten jetzt nicht selten dem dreieinigen Gott. Einst scheint der Kultus christozentrischer gewesen zu sein, die Huldigung des Herrn, der für uns über Tod und Satan gesiegt hat. Jetzt ist das anders: Er ist das Opfer der Christen, Gott gelten daher die Gebete und Hymnen gewöhnlich, auch solche, die früher nur an Christus gerichtet waren⁴⁴. Plinius in seinem berühmten Briefe an Kaiser Trajan weiß im christlichen Kultus nur von einem: Christo carmen quasi deo dicere secum invicem.

Durch die Verwendung jener alten Hymnen, z. B. des Cherubikons, für die Begrüßung der zum Altar hinaufziehenden Elemente ist eine Unebenheit aufgetreten, die schon früh Anstoß erregt hat. Denn Brot und Wein sind ja noch nicht zum Leib und Blut des Herrn verwandelt und werden doch als er selbst verehrt, eine unverständliche Antizipation, wenn wir nicht vermuten könnten, daß jene Hymnen alte übernommene Kultgesänge wären. Noch Euthymius kann z. B. nicht die Sitte jenes Hymnus billigen (de paschate et eucharistia 8, Migne P. G. 86, 2400), weil man dort die Elemente, während sie doch noch gar nicht die priesterliche Weihe empfangen hätten, indem sie auf den Altar gebracht würden, als βασιλεὺς δόξης begrüßt.

Eine ähnliche Unebenheit stellen die Elevationsgebete dar. Hier wird der Herr in die schon zu seinem Leib und Blut verwandelten Elemente niedergebeten. Auch diese müssen daher auf ältere Vorlage zurückgehen, die in für sie ursprünglich fremdem Zusammenhang benutzt wird. Wie immer in der Ge-

⁴¹ Für die altgallische Messe, vgl. Germanus: Tunc in adventu sancti evangelii claro modulamine denuo psallit clerus Aius.

⁴² Vgl. Holl, Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche, Arch. f. Rel. wiss. IX, 365 ff. Er meint den Cherubikonhymnus in das 9. Jahr Justins II (573/4) setzen zu können; das gilt aber nur für seine Verwendung im jetzigen Sinne. Holl selbst gibt (S. 380) die Wahrscheinlichkeit, daß schon vor dem Aufkommen des cherubischen Lobgesanges ähnliche Lieder haben vorkommen können, zu.

⁴³ Ap. Const. VIII. 12, 3 und II 57, 15.

⁴⁴ Vgl. Baumstark, S. 132.

schichte der Religion bezeugt auch hier die heilige Formel ihre zähe Lebenskraft, auch wenn die Vorstellungen, die sie einst geschaffen haben, längst der Vernichtung anheimgefallen sind.

Diese Beobachtungen sind auch für die chronologische Frage von Gewicht. Die gegenwärtigen Liturgien sind vom Opfergedanken beherrscht, der ist es, der alle älteren Formeln in seinen Dienst genommen hat. Die hier studierten Gedanken müssen also aus einer älteren Zeit als der stammen, in der die Eucharistie zum Opferritus der Christen verwandelt wurde.

Kap. 2. Das eucharistische Hochgebet.

Den Höhepunkt der gegenwärtigen orientalischen Liturgien bildet die sog. Anaphora, ein Gebet mit Lobgesang der Engel und Trishagion, gewöhnlich mit der Ermahnung eingeleitet, dem Herrn zu danken, und der Antwort der Gläubigen: „(Das ist) würdig und gerecht.“ Danach wird dann das Gebet wieder aufgenommen¹.

Das Trishagion ist nur wenig verschieden formuliert. Gewöhnlich finden wir dort den Zusatz: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn usw. Er fehlt in der clementinischen Liturgie wie im ägyptischen Ritus. Hier enthält der Lob nach dem Trishagion nur: πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

In einigen alten Liturgien scheint das Trishagion überhaupt zu fehlen. In den abessinischen², aethiopischen³, armenischen⁴, nestorianischen⁵, ambrosianischen⁶ Liturgien ist es allem Anschein nach interpoliert worden. Die Vermutung läßt sich also nicht abweisen, daß das Trishagion nicht ursprünglicher Teil jeder Anaphora gewesen ist.

Auch der Inhalt des Anaphoragesbetes hat gewisse Verschiedenheiten aufzuzeigen. Eine schematische Übersicht kann das zeigen.

Die ägyptische Liturgie beginnt mit einem Dank Gottes für die Schöpfung (Br. 125, 21 – 126, 10⁷, 131, 21 – 132, 12 = 164, 27 – 165, 17, 175, 17 – 176, 5)⁸, der mit dem Lobgesang der Engel endigt. Danach geht man fast unvermittelt zu der Stiftungsperikope über.

¹ Vgl. Baumstark, a. a. O. S. 127, der an ähnliche Formeln im jüdischen Schema-Gebet erinnert; auch das „Würdig und gerecht“ stammt aus jüdischer Liturgie, vgl. das jüdische Gebetbuch (ed. Hirsch) S. 122.

² Br. 227, 11 – 35; 228, 24 – 231, 6; 231, 12 – 232, 5 ist in den Text der sog. ägyptischen Kirchenordnung interpoliert.

³ Liturgia communis, Renaudot I, S. 514, 6 – 516, 35 ist in derselben Anaphora interpoliert.

⁴ Br. 435, 33 – 436, 22 scheint Interpolation zu sein.

⁵ Br. 284, 1 – 285, 3 ist Interpolation. Beachte wie die Worte „give great grace unto mortals“ auch 285, 3 teilweise wiederkehren, und zwar nicht sehr geeignet.

⁶ Die ambrosianische Anaphora des Ostersonnabends vgl. unten S. 42. Daß der Text interpoliert ist, bezeugt die Messe des Passahdonnerstages, wo der nicht interpolierte Text verwendet wird, vgl. Cagin, L'anaphore apostolique, Paris 1919, eine Arbeit, die mir erst nach dem eigentlichen Abschluß meines Manuskriptes bekannt wurde (durch freundliche Mitteilung des Professors Lotz).

⁷ Deutlich zeigt 126, 1 διὰ τοῦ φρικτοῦ καὶ ζωοποιῦ καὶ οὐρανοῦ μυστηρίου τούτου, das hier fast meinungslos ist, den christlichen Interpolator; vielleicht ist sogar 125, 29 – 126, 2, das in der koptischen Jakobs-Liturgie fehlt, späterer Zusatz.

⁸ Das große Zwischenstück besteht aus Interzeptionen.

Die syrische Liturgie (Br. 50 und 85) verrät damit gewisse Ähnlichkeit. Sie beginnt mit der Aufzählung der Heerscharen, welche Gott loben, und endigt mit dem Trishagion. Erst dann kommt das, wofür man Gott Dank sagt, zum Ausdruck: für die Schöpfung des Menschen, für seine Erziehung durch Gesetz und Propheten und zuletzt für die Sendung Jesu, who when he had come down and been incarnate of the holy ghost and of the holy mother of God and evervirgin Mary and conversed with men and done all things for the redemption of our race and when he was about to accept a voluntary death for us sinners, himself without sin, in the same night . . .; darauf folgt die Stiftungsperikope. Ein fremdes Element ist hier im Verhältnis zur ägyptischen Liturgie hereingekommen: nicht nur die Interpolation der griechischen Markus-Liturgie von der Erziehung durch Gesetz und Propheten findet sich hier, sondern auch die Sendung Jesu, und zwar als Einleitung zur Stiftungsperikope.

Die byzantinische Liturgie des 9. Jahrhunderts (Br. 321 ff.) beginnt (die Chrysostomus-Liturgie) mit einem Dank an Gott dafür, daß er die Gläubigen zum Himmel geführt hat, geht dann zum Trishagion über, um (durch die Überleitung Joh. 3, 16) in die Stiftungsperikope zu endigen. Die Basilien-Liturgie erwähnt weit ausführlicher die Gott preisenden Scharen. Das Post-sanctus ist hier wie in der syrischen Liturgie erweitert mit der Erwähnung von: Schöpfung des Menschen, seinem Fall und seiner Berufung, besonders durch die Propheten, zuletzt durch den Sohn, dessen Menschwerdung, Geburt, Wanderung mit uns, Geben der Gebote des Heils und der Gnosis, ἔδωκεν ἑαυτὸν ἀντάλλαγμα τῷ θανάτῳ ἐν ᾧ κατειχόμεθα πεπραμένοι ὑπὸ τῆς ἀμαρτίας καὶ κατελθὼν διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν ἄδην ἵνα πληρώσῃ ἑαυτῷ τὰ πάντα ἔλυσεν τὰς ὀδῖνας τοῦ θανάτου καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν . . . ἐγένετο ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ἵνα ἡ αὐτὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πρωτεύων καὶ ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς ὅς καὶ ἵξει ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· κατέλιπεν δὲ ἡμῖν ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους ταῦτα ἃ προτεθείκαμεν κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολὰς· μέλλων γὰρ ἐξίεναι ἐπὶ τὸν ἐκούσιον καὶ αἰδιδιμον καὶ ζωοποιὸν αὐτοῦ θάνατον, ἐν τῇ νυκτί ἡμῶν. . . (ähnlich die Gregoriusliturgie, Renaudot I S. 29, 101, Theodoret II 618).

Während also der ägyptische Ritus sich eigentlich nur mit der Schöpfung beschäftigt, ist im syrischen Ritus die Heilsgeschichte der Menschheit mit Sendung Jesu bis zur Stiftung des Abendmahles eingedrungen und diese Momente sind im byzantinischen die einzigen: hier scheint aber auch die Heilsgeschichte Jesu selbständige Bedeutung zu haben: wir hören von seinem Tod, seinem Niedersteigen in den Hades, Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes. Wie ist das zu verstehen?

Nun finden sich, wie wir bald näher sehen werden, eine Reihe Liturgien, die nur diese Momente in der Anaphora haben. Zwei „reine“ Typen scheint es also zu geben, einer, in dem die Wohltaten Gottes in der Natur (und gegen die Menschen) das Wesentliche sind, und ein anderer, der christozentrischer ist, in dem die Taten des Heilands (oder die Heilsgeschichte der Menschheit) regitiert werden. Der eine kann kaum aus dem anderen verstanden werden.

Wie so oft verrät die clementinische Liturgie eine eigentümliche Stellung. Sie enthält nämlich eigentlich beide Typen, einfach aneinandergereiht. Daß wir hier vor der Urform der Anaphora stehen — wie z. B. Baumstark⁹ und andere meinen, und zwar unter Berufung auf Justin — scheint mir nicht richtig. Die clementinische Liturgie zeigt besonders hier ihren literarischen, überarbeiteten Charakter. Schon das *καὶ ὁ ἀρχιερεὺς ἐξῆς λεγέτω* am Anfang der christologischen Partie unmittelbar nach dem Trishagion (mit vorangegehendem Dank für Schöpfung und (alttestamentliche) Heilsgeschichte) ist ein Merkmal späterer Überarbeitung¹⁰.

Ebenso deutlich zeigt dies eine Analyse des vor dem Lobgesang der Engel stattfindenden Dankes. Er ist zuerst ein Lob Gottes, der alles durch den Sohn gemacht hat und es nach seiner Vorsehung leitet, worin die Engel einstimmen (12, 6—8), parallel mit dem, was wir in dem ägyptischen Ritus fanden. Was folgt (9 ff.) ist mit dem Gebet Ap. Const. VII 34 ff. fast identisch. Nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fährt man mit dem Fall des Menschen (20 = VII 34, 8) fort. Dann folgt (23—26 ff.) die Heilsgeschichte Israels (ganz wie im VII 36, 3), eingeleitet mit heilsgeschichtlichen Beispielen, die auch sonst als jüdische Gebete erwiesen werden können¹¹. Für sich steht also 6—8 und 27, was ja mit dem, was wir in der ägyptischen Liturgie vorfanden, ziemlich parallel ist.

Ist das aber richtig, so ist es sicher, daß diese Anaphora nicht heilsgeschichtlich-christlich orientiert war. Diese Orientierung, die in den späteren Liturgien, wo die interpolierten Gebete der clementinischen Liturgie in das Post-Sanctus verlegt worden sind, herrschend geworden ist, ist selten. Das bestätigt die Vermutung, daß die Schöpfungs- und die christologische Anaphora ursprünglich nicht mit einander verbunden gewesen sind. Jene scheint nichts mit dem Tod des Herrn zu tun zu haben, ebensowenig wie die Gebete der Didache, 11 und 12, 1—5.

Auch das jenen Gebeten folgende Trishagion gehört der jüdischen Liturgie an. Noch in der heutigen jüdischen Liturgie¹² kommt es in eben dieser aus Jes. 6, 3 zitierten Form vor und zwar eingeleitet auch hier von einem Lob und Preis Gottes für Schöpfung und Leitung der Welt (erst nach dem Trishagion kommt hier eigentlich die Offenbarung an Israel, S. 112, und dann Schema). Das Trishagion wird mit diesen Worten eingeleitet: „Und die ihm dienen, sie stehen alle in der Höhe der Welt und verkünden mit Ehrfurcht im Einklang laut die Worte des lebendigen Gottes und Königs der Welt. Alle geliebt, alle erlesen, alle stark, vollbringen sie alle mit Angst und in Furcht den Willen ihres Eigners, und alle öffnen ihren Mund in Heiligkeit und in Lauterkeit mit Lied und Gesang und segnen und preisen und verherrlichen und sprechen in seiner Kraft . . . Einmütig sprechen sie alle Heiligung

⁹ A. a. O. S. 131.

¹⁰ Gewissermaßen bietet Didache etwas ähnliches: zuerst die christlich umgearbeiteten jüdischen Tischgebete, zuletzt aber eine christologische Partie 10, 6.

¹¹ Syrische und byzantinische Liturgien, die diese Gedanken in verkürzter Form darbieten, sind also wahrscheinlich von der clementinischen Liturgie abhängig. — Ich benutze hier die einleuchtende Untersuchung von Boussset, Eine jüdische Gebetsammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen, Gött. Gel. Nachr. 1915, Phil.-hist. Klasse, S. 435 ff.; vgl. besonders S. 477.

¹² Vgl. das jüdische Gebetsbuch, S. 111 und die vorangehenden Seiten.

aus und sagen in Ehrfurcht: Heilig, heilig, heilig Gott Zebaoth, die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit. Und die Ofanim und heiligen Chajoth in rauschendem Stürmen erheben sich den Seraphim entgegen, ihnen gegenüber preisen sie und sagen: Gesegnet die Herrlichkeit Gottes ihres Ortes."

Jetzt verstehen wir, warum eigentlich, trotz des Zusages: „Gelobt sei der kommt usw.", fast durchgehend diese Worte doch auf Gott bezogen worden sind. Der Zusatz ist christliche Interpolation in einen jüdischen Text. Das christliche, wohl dem jüdischen nachgebildete (Tris)hagion hat dagegen nicht: Voll sind Himmel und Erde deiner Herrlichkeit¹³.

Hier besteht also in mehreren Liturgien ein Punkt, wo wir direkte Übernahme von jüdischen Gebeten wahrscheinlich machen können. Nur 23 verrät eine christliche Interpolation (καὶ ἐμφανίσας αὐτῷ τὸν Χριστὸν σου). Diese Tatsache ist es wohl auch, die gewöhnlich dazu Anlaß gegeben hat, die christlichen Abendmahlsliturgien aus dem Ritus der Synagoge zu verstehen zu versuchen.

Nun gibt es aber auch Liturgien, in denen jede Spur dieser Gebete fehlt, und zwar unter den allerältesten. Es sind dies Hymnen und Lieder, die sich in diesen Liturgien finden, die uns hier in erster Linie interessieren werden.

Der zweite Teil der clementinischen Anaphora gibt uns eine Ausführung der Heilstaten Christi, von seinem vorweltlichen Sein bei Gott bis zum Sitzen zur Rechten Gottes. Die jetzige Ausführung ist sehr weitläufig, von belehrenden und dogmatischen Zusätzen durchwoben und in wenig liturgischem Stil gehalten, mit der Stiftung endigend. Aber darin finden sich einige Formeln, wie in Stein gehauen, die einen altertümlichen Charakter verraten und die wahrscheinlich als Vorlage für die jetzige Anaphora gedient haben.

εὐδόκησεν αὐτὸς γνώμῃ σὴ ὁ δημιουργὸς ἀνθρώπου ἄνθρωπος γενέσθαι,
ὁ νομοθέτης ὑπὸ νόμους,
ὁ ἀρχιερεὺς ἑρεῖον, ὁ ποιμὴν πρόβατον

¹³ Nur das siebente Buch der apostolischen Konstitutionen bietet das jüdische „Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn von seiner Stätte aus“. — Die meisten Liturgien (nicht aber die clementinische und die altägyptische, vgl. Baumstark, a. a. O. S. 133) bieten jetzt die Bibelworte in der Form der an Gott gerichteten Anrede (so schon Pap. Derbalgeh und die Serapion-Liturgie). Der Angeredete ist daher in den Liturgien Gott. Ausnahmen bilden in dieser Hinsicht die Gregorius-Liturgie (Renaudot I 26 ff., 90 ff.), die nestorianische (Br. 283 ff.), zum Teil auch die auf der sog. ägyptischen Kirchenordnung fußenden Liturgien (die abessinische, Br. 230, 232: we show thy death, Lord, and thine holy resurrection), so auch die äthiopische Version der ägyptischen Kirchenordnung; im syrischen Testamentum wechselt in der Anaphora das Du zwischen Gott und Christus nicht weniger als 8 mal, wo das Du teils Gott, teils Christus ist. Im ganzen wird aber auch in den christologisch orientierten Anaphoraen (davon unten S. 32 ff.) Gott für die Taten Christi Dank gesagt. Ist dies ein Einfluß des Dankes für die Schöpfung? Wir werden in einer späteren Untersuchung zu zeigen suchen, daß dieses Gebet eigentlich zu dem Akt des προσφέρειν, der Opferung von Gaben, zusammenhängend, der ursprünglich seinen Platz vor der Messe der Gläubigen hatte, der aber später in diese versetzt wurde, und ihren ganzen Charakter zu einem Opferrakt veränderte. Es ließe sich leicht denken, daß die in 3. Person gehaltenen christologischen Gebete dadurch mit dem in 2. Person gehaltenen Dank zusammengestellt wurden. So verstehen wir auch die verschiedenen Mischformen der beiden Dankgebete. Ist es auch für den in der Kirche stehenden jüdischen Monotheismus charakteristisch, daß da Christus unter Gott untergeordnet wird.

γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου ὁ διαπλάσσων πάντας τοὺς γεννωμένους
 καὶ ἑσαρκῶθι ὁ ἄσαρκος
 ὁ ἀχρόνως γεννηθεὶς ἐν χρόνῳ γεγέννηται . . .
 καὶ κριθεὶς ὁ κριτὴς
 καὶ κατακριθεὶς ὁ σωτὴρ
 σταυρῷ προσηλῶθι ὁ ἀπαθὴς
 καὶ ἀπέθανεν ὁ τῇ φύσει ἀθάνατος
 καὶ ἐτάφη ὁ ζωοποιός

ἵνα πάθους λύση καὶ θανάτου ἐξέλθῃ τούτους, δι' οὓς παρεγένετο, καὶ
 ῥήξῃ τὰ δεσμὰ τοῦ διαβόλου καὶ ῥύσῃ τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης
 αὐτοῦ (erst dann kommt: καὶ ἀνέστη ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ . . ., in ganz
 anderem Stil und Ton¹⁴).

Diese Anaphora steht nicht allein da. Sie ist von einer ganz besonderen Art
 und scheint nichts mit dem Lob der Schöpfung und Gottes Gnadentaten gegen
 Israel zu tun zu haben. Es ist, um es kurz auszudrücken, ein christlicher
 Heilsmythos, der uns hier in rhythmischer, hymnologischer Sprache vorgeführt
 wird. Daß sie für sich allein in der christlichen Liturgie bestanden hat, das
 will die jetzige Untersuchung wahrscheinlich machen, und die Konsequenzen
 ziehen, die daraus für das christliche Kultleben hervorgehen.

Wenn das Gesagte richtig ist, kann schon die bisherige Untersuchung
 einige Resultate für die Entwicklung und den Aufbau der Liturgie in späteren
 Zeiten entwickeln. Wir sehen, wie die Liturgien erweitert worden sind, teils
 durch jüdische Gebete, teils durch dogmatische Erweiterungen. Jesu Heilstaten
 werden mit Fall und Erziehung des Menschen verbunden, und so enthält
 die Anaphora statt Jesu Sieg jetzt die ganze Heilsgeschichte der Menschheit,
 das ganze Welt drama vom ersten Anfang bis zu seinem Ende. Hier sind Dogma
 und Spekulation wirksam gewesen und haben die einfacheren, ursprünglichen
 kurzen Sprüche zu den weitläufigen, schwerfälligen Gebeten der jüngeren
 Liturgien verändert.

Das wird nun von fast allen späteren Messen bestätigt. Das Dank-

¹⁴ Einige Bruchstücke des Kleinasiaten Melito sind sehr interessant. Er ist kein
 Theologe, sondern in erster Linie der Überlieferer des massiven Gemeindeglaubens,
 der im Kultus, in der Liturgie seinen Ausdruck findet. Er hat eine ganze Schrift eis
 τὸ πάθος verfaßt, woraus wir einige Fragmente besitzen, die, in rhythmischer Sprache
 verfaßt, aus den liturgischen Wendungen der Gemeinde geholt zu sein scheinen.

quidnam est hoc novum mysterium?

judex judicatur et quietus est;

invisibilis videtur neque erubescit;

incomprehensibilis prehenditur neque indignatur;

incommensurabilis mensuratur neque repugnat;

impassibilis patitur neque ulciscitur;

immortalis moritur neque respondet verbum.

coelestis sepelitur et (id) fert . . .

judicatus est, ut gratiam praestaret;

vinctus est, ut solveret . . .

mortuus est, ut vivificaret;

sepultus est, ut resuscitaret (Otto, Corp. apol. IX, S. 419).

Das scheint in eine Situation hineinzu passen, die mit der konform ist, die uns in der
 clementinischen Liturgie entgegentritt. Es wird wahrscheinlich, daß wir mit jenen
 Zügen nicht vor Seltenheiten stehen, sondern mitten im blühenden Kultusleben der
 altchristlichen Kirche (vgl. auch Fragment XVI, S. 421 ff.).

sagen für die Taten Jesu findet sich fast überall und zwar als das eucharistische Hauptgebet. Oft finden sich Reminiszenzen einer alten, rhythmischen Stilart; kurze, prägnante Wendungen, die nur hier auftreten, geben uns die Möglichkeit, nicht selten archaische Formeln von jüngeren, breiter gehaltenen, fließenderen und allgemeineren auszufondern. In älteren Riten kommen diese Formeln reiner vor, in jüngeren sind sie auch oft mit jenen jüdischen verarbeitet.

Nehmen wir z. B. die Anaphora der armenischen Liturgie (Br. 436): Thou who from of old in divers manners didst take care of and comfort man fallen in sin, by prophets, by giving the law, by priesthood and the typical offering of kine, but in these last days ... didst give us thine only begotten Son, both debtor and debt, immolation and anointed, lamb and bread of heaven, highpriest and sacrifice: for he it is that distributeth and himself that is distributed in the midst of us without ever being consumed. For having been made man truly and not in semblance and becoming incarnate ... of his free will came to the cross whereby he gave life to the world and wrought salvation for us¹⁵ and having descended into the nether abode of death in the body which he took of our nature, and having broken asunder with might the bolts of hell, made thee known unto us the only true God, God of quick and dead. We therefore, o Lord, presenting unto thee according to this commandment this saving mystery of the body and blood of thine onlybegotten, do remember the saving sufferings he endured for us, his lifegiving crucifixion, his burial of three days, his blessed resurrection ...

Jesus ist als Priester in der Gemeinde gegenwärtig; das Opfer, das er darbringt, ist er selbst; er teilt aus und wird ausgeteilt, und zwar weil er in seinem Tode Satan zertreten hat; indem wir das Mysterium feiern, „erinnern wir uns“ seiner erlösenden Leiden und seiner Leben gebenden Kreuzigung usw. Das ist die „Austeilung“, die Jesus in jeder christlichen Eucharistiefeier vollzieht, sein Tod findet also in ihr statt. Davon später!

Denselben Gedanken wie in dieser Anaphora sind wir schon oben begegnet, im kleinen Einzug, wo in eigenartigen, prägnanten Wendungen die Heilstaten Jesu bis zum Kreuze und Tod besungen wurden. In den alten Liturgien sind sie also gar nicht auf die „Anaphora“ beschränkt. Z. B. in der Gregorius-Liturgie stehen ähnliche Gebete sowohl unmittelbar vor der Anaphora (Renaudot I S. 26: oratio osculi pacis und 96) wie nach der Kommunion (S. 37 und 115). Das letztere lautet: Qui¹⁶ est et qui fuit. (aeternus), qui venit atque iterum veniet, qui incarnatus et homo factus est, crucique affixus est propter nos: passus est propria voluntate in corpore, cum esset impassibile tanquam deus; involutus est et positus est in sepulcro, surrexit a mortuis tertia die et ascendit in coelum, sedetque ad dexteram majestatis patris, et iterum venturus est judicare vivos et mortuos: quem benedicunt angeli et laudant archangeli, cujus gloriam loquuntur seraphim. quem ado-

¹⁵ Daß der Text hier interpoliert ist, vgl. oben Anm. 4.

¹⁶ Derselbe Stil unten in der Mystagogia des Testaments.

rant cherubim. Das erinnert stark an die Einzugshymnen: Christus, der geboren wird, stirbt, aufersteht, zum Himmel steigt, von den himmlischen Heerscharen besungen wird (vgl. auch wie die Mñsten dies von den eucharistischen Elementen bekennen S. 36, 123).

Oder nehmen wir die nestorianische Liturgie! Die Engelhymnen (Br. 248 ff.) kehren hier mehrmals wieder; die Engel preisen den unter den Menschen weilenden Gott, und die Gläubigen verbergen sich selbst unter die Flügel des Kreuzes: es scheint also der Gefreuzigte zu sein, an den auch hier in erster Linie gedacht wird. Die Gedanken von den Heilstaten Jesu, die wir hier verfolgen, sind schon in dem Turgāma vor dem Evangelium ausgeführt (und zwar in einem alphabetischen Hymnus), besonders in dem Gebet p. 261: The firtsfruits who took our nature is gone up to the heaven of heavens on high, the onlybegotten Wörd of the Father celebrated in procession with chariots of cherubim, and hath opened a way for our race and made peace in the height and in the depth and made them rejoice in the day of his ascension. He hath entered into the divine holy of holies to exercise his priesthood for our salvation and hath sat down on the seat of his kingdom at the right hand of the Father who sent him and hath lifted us up with him and set us on his right hand . . . (vgl. auch Br. 267. 268. 269, aber stark fragmentarisch und überarbeitet). Das Würdig-und-gerecht-Gebet beginnt p. 283, wo es nach dem Trishagion der Engel heißt: And with these heavenly hosts we give thanks to thee, o my Lord, even we thy servants weak and frail and miserable, for that thou hast given us great grace past recompense in that thou didst put on our manhood that thou mightest quicken it by thy godhead, and hast exalted our low estate and restored our fall and raised our mortality . . . and hast condemned our enemies and granted victory to the weakness of our frail nature in the overflowing mercies of thy grace¹⁷ (vgl. auch die pontische Anaphora Br. 522).

Die Situation, die hier durchgehend vorausgesetzt ist, ist das Teilnehmen der Mñsten am himmlischen Lob der Engel. Das Lob wird an Christus (oder an Gott um seinetwillen) gerichtet, weil er seine himmlische Wohnung verlassen hat, in den Tod gegangen und in den Hades gestiegen ist, um dort den Teufel zu besiegen und die Menschen zu befreien. Nach vollbrachter Tat ist er in den Himmel wieder emporgestiegen, wo er jetzt zur Rechten Gottes sitzt. Der Hauptgesichtspunkt ist der Tod Christi und seine Hadesfahrt. In verschiedensten Varianten werden wir diesen Hymnus in fast allen abendländischen Versionen belegen können, nicht selten als den einzigen Inhalt der eucharistischen Liturgie.

Charakteristisch ist das Gebet Ap. Const. VII 25, besonders wenn wir es im Verhältnis zu den Gebeten der Didache betrachten (die gesperrten Worte sind Zusatz): εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐποίησας καὶ τῶν ὄλων προνοεῖς, ὃν καὶ ἀπέστειλας ἐπὶ σωτηρίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ γενέσθαι ἄνθρωπον, ὃν καὶ συνεχώρησας παθεῖν καὶ ἀποθανεῖν, ὃν καὶ ἀνα-

¹⁷ Vgl. auch Cagin, a. a. O. S. 94.

στήσας εὐδόκησας δοξάσαι καὶ ἐκάθισας ἐκ δεξιῶν σου, δι' οὗ καὶ ἐπηγγείλω ἡμῖν τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν. σὺ δέσποτα παντοκράτορ, θεὲ αἰώνιε, ὡπερ ἦν τοῦτο διεσκορπισμένον καὶ συναχθὲν ἐγένετο εἰς ἄρτος (beachte die Veränderung von κλάσμα der Didache), οὕτως συνάγαγέ σου τὴν ἐκκλησίαν ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. ἐπὶ εὐχαριστοῦμεν, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τοῦ τιμίου σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν, αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν „καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον“. Die Feier wird also eine Verkündigung des Todes des Herrn, ein Antitypon des Ausgießens seines Blutes, d. h. seines Todes, (beachte auch das ἐπιτελεῖν) genannt. Zu den Gedanken der Abendmahlsgebete der Didache wird hier der christologische Dank hinzugefügt: Geburt, Leiden, Tod und Auferstehung des Herrn, sowie auch die sich daran anschließenden Worte von der Verkündigung seines Todes.

Das sind dieselben Gedanken und in ähnlichem Stil vorgetragen wie die, die wir in der clementinischen Liturgie fanden. Überall die Heilstaten Jesu von Anfang bis zum Ende. Wenn in späteren Liturgien unmittelbar vor dem Tode Jesu Halt gemacht und die Stiftungserikope hier eingefügt wird, so ist das offenbar eine jüngere Veränderung, die einen älteren Text glätten will (vgl. unten). Was dieses Rezitieren der Heilstaten in der Anaphora bedeuten kann, das wollen wir erst später zu beantworten suchen, jetzt wollen wir nur die Tatsache selber feststellen.

Diese Tatsache ist nicht bedeutungslos. Denn daß in den verschiedensten Formeln derselbe Hauptfaden wiederholt wird oder wenigstens in einer Reihe alter Liturgien wiederkehrt, scheint dafür zu sprechen, daß wir damit eine Vorstellung berühren, die sehr alt ist, vielleicht sogar einer Zeit angehört, in der es noch nicht fest geprägte liturgische Formulare gab, sondern die Liturgien nur hinsichtlich des Hauptfadens festgelegt waren.

Dies wird nun auch durch ein sehr altes Anaphoragebet, das wohl als unsre älteste Abendmahlsliturgie zu gelten hat¹⁸, bestätigt.

Die sog. ägyptische Kirchenordnung ist uns nur in Übersetzungen bewahrt, von denen die älteste die lateinische ist¹⁹. Man hat sie in den Anfang des 3. Jahrhunderts verlegt und sogar gemeint, sie dem römischen Bischof Hippolyt zuschreiben zu können²⁰. Derartige Bestimmungen anonym überlieferter Texte scheinen mir selten überzeugend, aber gegen die Bestimmung des Dokumentes als spätestens in das 3. Jahrhundert gehörig sehe ich keine berechtigte Einwendung. Natürlich kann die Liturgie noch älter sein, da ja derartige Sammlungen fast immer mit übernommenem Material arbeiten.

¹⁸ So 3. B. Woolley, *The liturgy of the primitive church*, Cambridge 1910, S. 9 ff. Maclean, *The ancient church orders*, Cambridge 1910, S. 160 ff. Sunks Argumente in seiner Schrift: *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, wo er Const. Ap. VIII als die älteste Liturgie betrachtet, die die Quelle für die übrigen ist, scheinen mir nicht haltbar.

¹⁹ Hauler, *Didascaliae Apostolorum fragmenta veronensia latina*, Leipzig 1900.

²⁰ So schon Edw. Schwartz, über pseudoapostolische Kirchenordnungen (Schr. herausgeg. von der Ges. d. Wiss. zu Straßburg 1910, Nr. 6) und unabhängig von ihm Connolly, *The so-called egyptian Church order and derived documents. Texts and Studies VIII. 4*, Cambridge 1916.

Die Anaphora lautet hier:

Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae; qui est verbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti et beneplacitum tibi fuit; misisti de caelo¹ in matricem virginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus; qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi acquirens extendit manus, cum pateretur², ut a passione liberaret eos³, qui in te crediderunt; qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et⁴ iustos inluminet et terminum figat⁴ et⁵ resurrectionem manifestet⁶, accipiens panem gratias tibi agens dixit: accipite, manducate: hoc est corpus meum quod pro vobis confringitur. Similiter et calicem dicens⁷: Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur. quando hoc facitis meam commemorationem facitis⁸. Memores igitur mortis et resurrectionis eius⁹ offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.

Et petimus¹⁰, ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem¹¹ sanctae¹² ecclesiae, in unum congregans¹³, des omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te¹⁴ laudemus et glorificemus¹⁴ per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor, patri et filio cum sancto spiritu, in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen.

¹E. 21 add. Thy Son. ²E. for suffering. ³E. the sufferers. ⁴E. lead forth the holy ones that he might establish the covenant. ⁵E. his. ⁶E. praemitt. on that night in which He was betrayed. ⁷E. having given thanks He said. ⁸E. make a memorial. ⁹E. thy death and thy resurrection. ¹⁰E. add. Lord, we beseech Thee. ¹¹E. this oblation. ¹²Om. E. ¹³E. That in joining them together. ¹⁴E. they may glorify and praise.

In einer Reihe Liturgien finden wir diese Anaphora. Außer den Veronafragmenten bieten sie die äthiopische Liturgie unsres Heilands (Horner, S. 140 bis 143) und die äthiopische Liturgie der Apostel (Renaudot I, S. 513 ff. = Br. 228 ff.) und zuletzt das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Diese Anaphora scheint also weite Verbreitung gehabt zu haben, und ihr Vorkommen in diesen spätestens dem 3. Jahrhundert gehörigen Sammlungen muß ein Zeugnis ihres hohen Alters sein. Cagin hat sogar in seinem oben erwähnten Werke zu beweisen versucht, daß wir hier vor einer „von den Aposteln“ verordneten Anaphora stehen. Ohne seiner These in dieser Form beizutreten, da sie von der dogmatischen Fiktion beherrscht ist, daß die Apostel einst alles in der Kirche verfaßt und verordnet haben, scheint es mir doch unzweifelhaft, daß wir hier vor einem wirklich alten Dokument stehen, das schon darum unsre besondere Aufmerksamkeit verdient, eine Auffassung, die mir schon vor Kenntnis von Cagin's Werk feststand.

²¹ Der äthiopische Text wird zitiert nach G. Horner, The statutes of the apostles or Canones Ecclesiastici, London 1904.

Ehe wir näher auf sie eingehen, wollen wir aber die altertümliche Variante, die im Testamentum Domini Nostri Jesu Christi vorliegt, zitieren. Wir gehen dabei auf die Frage vom Alter dieser liturgischen Sammlung nicht ein (sie ist vom ersten Herausgeber Rahmani in die Zeit des Trenäus datiert; Zahn c. 350, Wordsworth c. 400, Harnack und Funk geben einen noch späteren Zeitpunkt an), da sie doch für unsre Zwecke belanglos ist, zumal die in einer derartigen Schrift erhaltene Abendmahlsliturgie zweifellos viel älter sein kann als die Redaktion der Sammlung, in der sie vorliegt. Ich beschränke mich hier nur auf eine Vergleichung der beiden Texte, ohne die einleitenden Formeln zu berücksichtigen.

Das Testament liegt in drei verschiedenen Rezensionen vor, einer syrischen, zuerst herausgegeben von Rahmani, Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, Moguntiae 1899, und dann Cooper und Maclean, The Testament of our Lord, einer arabischen, herausgegeben von A. Baumstark, Eine ägyptische Mess- und Tauffliturgie, Oriens christianus I 1901, S. 1 ff. und einer äthiopischen (Ludolf, Ad suam historiam Aethiopicam . . . commentarius, S. 341 ff.), die ich, da diese Arbeit hier nicht zugänglich ist, nach Cagin zitieren muß. Ich folge hier dem syrischen Text und gebe die Varianten nur dort an, wo sie mir von besonderem Interesse erscheinen.

Das Gebet des Bischofs hat hier folgenden Wortlaut²²:

We render thanks to Thee, O God, the Holy One, Confirmer of our souls, and Giver of our life, the Treasure of incorruptibility, and Father of the Only-begotten, Our Saviour, whom in the latter times Thou didst send to us as a Saviour and Proclaimer of Thy purpose. For it is Thy purpose that we should be saved in Thee. Our heart giveth thanks unto Thee, [our] mind, [our] soul, with all its thinking, that Thy grace may come upon us. O Lord, so that we may continually praise Thee, and Thy Only-begotten Son and Thy Holy Ghost, now and always and for ever and ever. Amen.

O Thou Power of the Father, the Grace of the nations, Knowledge, true Wisdom, the Exaltation of the meek, the Medicine of Souls, the Confidence of us who believe; for Thou art the Strength of the righteous, the Hope of the persecuted, the Haven of those who are buffeted, the Illuminator of the perfect; the Son of the living God, make to arise on us, out of Thy gift which cannot be searched into, courage, might, reliance, wisdom, strength, un lapsing faith . . . so that alway, O Lord, we Thy servants and all the people, may praise Thee purely, may bless Thee, may give thanks unto Thee, Lord, at all times and may beseech Thee.

And also let the Bishop say:

Thou, Lord, the Founder of the heights and King of the Treasuries of light, Visitor of the heavenly Sion . . . Thou, Lord, didst send Thy Word, who is of Thy counsel and covenant, by whom Thou madest all things, being well pleased with Him, into

²² Zitiert nach Cooper und Maclean's Übersetzung (1902), S. 70 ff. Das Gesperre findet sich in den Veronafragmenten.

a virgin womb; who when He was conceived [and] made flesh, was shown to be Thy Son, being born of the Holy Ghost and the Virgin; who fulfilling Thy will and preparing a holy people, stretched forth His hands to suffering that he might loose from sufferings and corruption and death those who have hoped in Thee: who when He was betrayed to voluntary suffering that He might raise up those who had slipped, and find those who were lost, and give life to the dead, and loose [the pains of] death, and rend the bonds of the devil, and fulfil the counsel of the Father, and tread down Sheol, and open the way of life, and guide the righteous to light, and fix the boundary²⁵ and lighten the darkness and nurture the babes, and reveal the resurrection; taking bread, gave it to His disciples, saying, Take, eat, this is My Body, which is broken for you for the forgiveness of sins. When ye do this, ye make My resurrection. Also the cup of wine which He mixed He gave for a type of the Blood which was shed for us.

And also let him (i. e. the bishop) say:

Remembering therefore Thy death and resurrection, we offer to Thee bread and cup, giving thanks to Thee who alone art God for ever and our Saviour, since Thou hast promised to us to stand before Thee and to serve Thee in priesthood. Therefor we render thanks to Thee, we Thy servants, O Lord.

And let the people say likewise.

And also let (the bishop) say:

We offer to Thee this thanksgiving, Eternal Trinity, o Lord Jesus Christ, o Lord the Father, before whom all creation and every nature trembleth fleeing into itself, o Lord the Holy Ghost; we have brought this drink and this food of Thy holiness [to Thee]; cause that it may be to us not for condemnation, not for reproach, not for destruction, but for the medicine and support of our spirit. Yea, o God, grant us that by Thy Name every thought of things displeasing to Thee may flee away. Grant, o Lord, that every proud conception may be driven away from us by Thy Name, which is written within the veils of Thy sanctuaries, those high ones — a Name which, when Sheol heareth, it is amazed, the depth is rent, the spirits are driven away, the dragon is bruised, unbelief is cast out, disobedience is subdued, anger is appeased, envy worketh not, pride is reproved, avarice rooted out, boasting taken away, arrogance humbled, every root of bitterness destroyed.

²⁵ Der hiesige Ausdruck ist verschieden in den verschiedenen Rezensionen gegeben: 1. et terminum figat (Hauler). 2. confinem figeret (Rahmani: = fix the boundary). 3. Testamentum suum constitueret (Renaudot). 4. foedus sanciret (Ludolf). 5. establish the covenant (Horner, Ludolf: et statuta conderet). Hat Cagin S. 156 ff. recht, wenn er darin eine Formel für die Erfüllung des Vorherbestimmten findet? Dagegen spricht doch die Stellung der Phrase. Man erwartet eher, daß er eine Grenze für die Macht des Todes feststellt, indem er seine Gefangenen befreit.

Grant therefore, o Lord, to our innermost eyes to see Thee, praising Thee and glorifying Thee, commemorating Thee and serving Thee (vgl. oben: memores igitur . . . gratias tibi agentes . . . tibi ministrare) having a portion in Thee alone, o Son and Word of God, who subduest all things.

Sustain unto the end those who have gifts of revelations. Confirm those who have a gift of healing. Make those courageous who have the power of tongues. Keep those who have the word of doctrine upright. Care for those who do Thy will alway. Visit the widows. Help the orphans. Remember those who have fallen asleep in the faith. And grant us an inheritance with Thy saints, and bestow [upon us] the power to please Thee as they also pleased Thee. Feed the people in uprightness: and sanctify us all, o God.

But grant that all those who partake and receive of Thy Holy Things may be made one with Thee, so that they may be filled with the Holy Ghost for the confirmation of the faith in truth, that they may lift up always a doxology to Thee and to²⁴ Thy beloved Son Jesus Christ, by whom praise and might [be] unto Thee with Thy Holy Spirit for ever and ever²⁵.

Let the people say: Amen.

The deacon: Earnestly let us beseech our Lord and our God that He may bestow upon us concord of spirit.

The bishop: Give us concord in the Holy Spirit and heal our souls by this offering, that we may live in Thee in all the ages of the ages.

The people: Amen.

Let the people also pray in the same [words].

After these things the seal of thanksgiving thus: Let the name of the Lord be blessed for ever.

The people: Amen.

The priest: Blessed is He that hath come (B. cometh) in the Name of the Lord. Blessed [is] the Name of His praise (gloria Rahmani).

And let all the people say: So be it, so be it (fiat, fiat Rahmani).

Let the bishop say: Send the grace of the Spirit upon us.

Danach folgt die Kommunion.

Die arabishe Version hat hier: Et item glorificamus sacram virtutem tuam, quae est Filius tuus unicus, qui pro nobis passus est et mortuus est et tertia die resurrexit et funes mortis dirupit et infernum captivum duxit . . . Et iterum adoramus Spiritum tuum Sanctum, qui in illo (est), qui purum unicum tuum (velut vestimentum) induit, (scilicet) corpus una cum anima et eam vivificavit, et per eum (ille) mortem superavit et vincula eius confregit et Satanam, qui per Adam aliquamdiu super nos dominatus erat, per vivificantem passionem suam inanem effecit virtutemque eius fre-

²⁴ Die ägyptische Kirchenordnung hatte through.

²⁵ Die ägyptische Kirchenordnung in sancta ecclesia tua.

git et funestum vultum eius ignominia et opprobrio affecit et potentiam mali illius seductoris dirupit, cum in infernum descenderet, qui est Filius tuus unicus et consilium tuum inseparabile et familiaris tuus, creator, per quem omnia creata sunt visibilia et invisibilia, et idem corona est angelorum . . . Credimus et confitemur²⁶ eum esse lumen nostrum et vivificantem nostrum et salvatorem nostrum et medicum nostrum . . . qui secundum naturam humanam passionem subierit . . ., qui . . . corpore mortuus sit, . . . eum, qui . . . de coelo descenderit et nobis regenerationem largitus sit per aquam puram et salutem nobis dederit per sanguinem suum vivificantem, qui in cruce ex latere ipsius profluxerunt, postquam spiritum suum tradidit, eum qui reconciliaverit eos, qui super terram, cum eis, qui in coelis sunt²⁷.

Dann kommt nach einigen, sich an das eben zitierte anschließenden Gebeten das Trishagion. Erst jetzt folgt nach dieser Einleitung: Quoniam Filius tuus unicus . . . mortem beatam et vivificantem significans, quam propter peccata nostra sua ipsius sponte subiit . . ., die Stiftung: accepit panem . . . Memoriam facimus Filii tui unici, . . . et mortem eius vivificantem annuntiamus et honorabilem resurrectionem eius confitemur et ascensionem eius in coelos et sessionem eius a dextera tua et tremendum alterum eius de coelis adventum . . . Ponimus coram te hostias honorabiles tuorum de tuis²⁸, gratias agimus tibi, doctor noster et benefaciens nobis, pro omni statu et propter omnem statum et in omni statu.

Zu dem von diesen Gedanken unterbrochenen Zusammenhang lehren wir im Gebete nach dem Pater noster, aber vor der Kommunion zurück, wenn es hier heißt (S. 27): Peracta est gratia beneficii Filii tui unici, domini nostri Jesu Christi, et passionem eius confessi sumus et mortem eius annuntiavimus et in resurrectionem eius credimus et peractum est mysterium. Gratias agimus tibi, domine, Deus omnipotens, quod misericordiam tuam super nos magnificasti. Quoniam nobis prae-parasti, quae angeli videre desiderant. Precamur te, amator generis humani, ut nos omnes munda et nos tecum consocies per participationem purorum mysteriorum tuorum et repleti simus Spiritu tuo sancto et firmi in veritate per fidem vivificantem et ardore veri amoris repleamur, ut omni tempore gloriam tuam loquamur una cum (gloria) Jesu Christi Filii tui dilecti et Spiritus tui sancti in saecula saeculorum. Amen.

Populus dicat Amen.

Die äthiopische Version lautet hier (Eudolf S. 341): . . . Et consilio tuo filius tuus Jesus unigenitus crucifixus est pro peccatis nostris. Qui verbo foederis tui fecisti omnia in quo beneplacitum est tibi, et misisti ipsum in uterum virginis, conceptus est in ventre, caro factus est, et nativitas ejus cognita fuit a Spiritu sancto dum nasceretur ex virgine, ut voluntatem tuam perficeret et populum tibi constitueret

²⁶ Vgl. unten die Mystagogien.

²⁷ Vgl. unten die Martyrien und die dort zitierten Liturgien.

²⁸ Das lautet wie eine Reminiscenz einer Gabendarbringung.

sanctum. Expandit manus suas ad passionem, passus est, ut patientes salvaret, qui fiduciam suam ponunt in te. Traditus est sponte sua in cruciatus, ut cruciatibus affectos salvaret et confirmaret nutantes, perditos reperiret, et mortuos vivificaret, et mortem tolleretur et vincula satanae dirumperet, et voluntatem patris sui perficeret, infernum calcaret, et portas viae reserraret, iustos illuminaret, foedus sanciret, tenebras removeret, infantes educaret et resurrectionem suam manifestaret. In illa nocte qua prodiderunt eum, accepit panem . . .

Nunc igitur, o Domine, memores sumus mortis et resurrectionis tuae, confidimus tibi et offerimus tibi panem et calicem gratias agentes tibi. Tibi soli qui a saeculo es Salvator Deus, quoniam tu iussisti nos, ut stemus coram te et tibi instar sacerdotum ministremus. Propter hoc nos quoque servi tui, Domine, rogamus te Domine, et supplicamus, ut mittas Spiritum sanctum et virtutem super hunc panem et super hunc calicem, (ut) efficiat corpus et sanguinem Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi in saecula saeculorum.

Das Volk spricht zweimal: Domine, miserere nostri und Domine propitius esto nobis.

Porro offerimus tibi hanc gratiarum actionem, o aeterna Trinitas, Domine Pater Jesu Christi, quem omnis creatura et anima veneratur (es fehlt etwas). Tibi damus istud donum, non cibum nec potum offerimus sanctitati tuae. Fac, ne cedat nobis in condemnationem et obtrectionem inimici, nec in perditionem, sed in medicinam corporum nostrorum et in robur spiritus nostri . . .²⁹

Das Testament enthält ohne Zweifel, wie schon ein flüchtiger Blick zeigt, sehr altertümliche Formeln. Schon der liturgische Stil scheint hier noch nicht so festgelegt und ausgeformt zu sein, wie in den späteren Liturgien. Er erinnert vielmehr an das freie Beten, das, wie wir wissen, einst das Ursprüngliche gewesen ist. Besonders beachtenswert, und von dem späteren ruhigen Ton abweichend, ist die lebendige Schilderung des Wirkens des Namens Jesu auf den Tod und seine Trabanten, die ja auch mit den Gedanken, denen wir hier folgen, in nächstem Zusammenhang steht.

Altertümliche Züge, die in späteren Liturgien verwischt worden sind, sind z. B. die Erwähnung der Vorhänge, hinter denen „der Name“ geschrieben ist (in der äthiopischen Version heißt es nur: qui in nomine tuo inscripti sumus). Zwar finden wir nicht die Engelhymnen direkt erwähnt, aber ihre Formeln sind doch da: Let the name of the Lord be blessed for ever. Blessed is he that hath come in the name of the Lord. Blessed is the name of his praise. Und das Volk antwortet: so be it, so be it, und zwar unmittelbar vor der Kommunion. Vor der Anaphora hörten wir: Videntem habemus patrem hominum cum filio angelosque visitatores.

Cagin, der schon vor mir — obgleich ich ganz unabhängig von ihm zu demselben Resultat gelangt war — auf das Gewicht dieser Texte für die

²⁹ Die Fortsetzung läuft mit dem syrischen Testament ziemlich parallel.

Kenntnis der ältesten Eucharistie hingewiesen hat, meint nun, daß das Testamentum häretischen Einfluß (Patripassianismus) im Verhältnis zur ägyptischen Kirchenordnung verrate. Ein Beispiel ist ihm: *who alone art God for ever and our saviour*, womit Christus gemeint wird. Diese Phrase aber erinnert an das εἷς θεὸς καὶ σωτὴρ oder ähnl., das wir schon oben oft in den Liturgien gefunden haben (vgl. auch Judas 25). Da sie in den übrigen Versionen fehlt, ist sie wahrscheinlich interpoliert, was doch nicht beweist, daß das Testament im Ganzen jünger als die ägyptische Kirchenordnung ist.

Auf die Frage, ob das Testamentum eine Erweiterung der ägyptischen Kirchenordnung ist, oder diese eine Verkürzung jenes darstellt, brauche ich für meinen Zweck nicht näher einzugehen. Die gewöhnliche Ansicht, daß die ägyptische Kirchenordnung das Original darstellt, scheint mir nicht in allem haltbar. Der Text ist hier weit einheitlicher, das Du ist immer Gott⁵⁰, die Disposition ist einfacher, stringenter. Daß dies aber das Primitivere ist, scheint nicht ohne weiteres klar. Im Testamentum fehlt die Anrufung des heiligen Geistes, was sicher das ältere ist (vgl. unten). In allen Liturgien kommt das „*offerimus tibi panem et calicem*“ vor, von der Opferidee wohl zeugend. Das Testament bezeugt in den danach folgenden Formeln mehrere alttümliche Wendungen, deren Verschwinden in jüngeren Liturgien verständlich wäre, z. B. vom Namen, der innerhalb des Vorhangs des Heiligtums geschrieben ist, „*when Sheol heareth, it is amazed, the depth is rent, the spirits are driven away, the dragon is bruised, unbelief is cast out*“ (beachte Präsens!).

Ohne wörtliche Übereinstimmung finden sich hier Formulare, die sich sehr nahe an einander schließen und wo dieselben Hauptgedanken die Anaphora bestimmen. Diese ist christologisch aufgebaut. Die Taten Christi um unsres Heils willen — nur im mythischen Sinne; seine Wunder, seine Lehre werden nicht erwähnt — ist der Inhalt derselben. Sein Sieg über Scheol, über den Drachen, über die bösen Geister ist es, der hier gepriesen wird.

Diese Texte sind allem Anschein nach das einzige eucharistische Gebet, das diese Christen kennen. Sie sind mit dem schon oben zitierten in nicht geringem Maße parallel. In lebendigen und prägnanten Wendungen wird das Heilswerk Christi dargestellt und besonders die Formeln des Testaments verraten in Stil und Aufbau ihre Altertümlichkeit. Die, in denen Christi Menschwerdung und Tod beschrieben werden und zwar wie es in mehreren Wendungen ausgeführt wird: um unsretwillen, sind im Ganzen parallel; der

⁵⁰ Im Testamentum wechselt 8 mal (vgl. Lagin, S. 53) Gott und Christus als Angeredeter. Daß dies spätere Überarbeitung ist, ist zum Teil wahrscheinlich. Daß aber plötzlich von Er-Stil zu Du-Stil übergegangen wird, ist, wie unten gezeigt wird, nichts ungewöhnliches. Daß das „*remembering therefore thy death and thy resurrection*“ ursprünglich ist, da es in der äthiopischen Liturgie des Heilands wie der der Apostel vorkommt, halte ich nicht für unwahrscheinlich; daß es also Christus ist, dem hier die Gläubigen Priesterdienst tun, dafür spricht auch die Formel, wo dieser Dank aufgenommen wird: *We offer to thee this thanksgiving (eternal Trinity) o Lord Jesus Christ (o Lord the father . . . O Lord the holy ghost), we have brought this drink and this food of thy holiness*. Daß das „*dein*“ Name Christus bezeichnet, ist unzweifelhaft, mit ihm wollen auch die Gläubigen vereinigt werden. Daß alles dies jüngere Zusätze sein sollten, scheint mir nicht haltbar.

Unterschied ist in den anschließenden Gebeten, die fast vollständig in der ägyptischen Kirchenordnung fehlen, größer. Auch hier kehrt der Gedanke an Jesu Sieg über den Tod wieder, es sind aber eigentlich die Konsequenzen davon für die Gläubigen, die ausgeführt werden. Das eucharistische Hauptgebet zeigt also hier rein (oder fast rein) den Charakter, den wir zu verfolgen suchen.

Ein liturgischer Papyrus, der von C. Schmidt und W. Schubart in die Berliner Klassikertexte aufgenommen worden ist, bringt uns einige Formeln, die an unsre Hymnen erinnern. Die Schrift, die unbeholzen und aus später Zeit ist, gibt uns keinen Aufschluß über das Alter des kleinen Hymnus, der so lautet (recto): τὸν θάνατόν σου κύριε καταγγέλλομεν καὶ τὴν ἁγίαν σου ἀνάστασιν δοξολογοῦμεν, Χριστός· ἠζιώθημεν γὰρ τῆς μυστικῆς καὶ ἀνεκλαλήτου σου τραπέζης καὶ ἡμεῖς προθύμως μετελάβομεν ἐκ τῶν προκειμένων σου δώρων τῶν πνευματικῶν σὺν ἀγγέλοις εἶπομεν τὸν ὕμνον τὸν ἐπινίκιον· ἀλληλούια. (verso) ὁ ἐν κόλποις τοῦ πατρὸς θεὸς λόγος ὑπάρχων, σήμερον³¹ ἐν τῷ σταυρῷ παραγέγονεν καὶ ταφῆναι καταξιώσας ὡς ἄνθρωπος ἰδίῳ θελήματι, οὕτως καὶ τριήμερος ἀναστὰς καὶ ἐχαρίσατο ἡμῖν τὸ μέγα ἔλεος.

Tod und Auferstehung haben die Christen also am heiligen Tische gefeiert und mit den Engeln haben sie den Siegeshymnus, den Hymnus vom dem Kampf des Herrn mit Tod und Teufel, gesungen. Denn heute im Kultus ist der Herr Mensch geworden, hat er das Kreuz bestiegen und ist ins Grab gestiegen. So ist er auch auferstanden und hat sich unser (!) erbarmen können, uns mit sich in seiner Auferstehung aus der Macht des Teufels befreit. Es scheint dies eine der Hymnen zu sein, mit denen die Christen die Gegenwart und die Taten des Herrn im Kultus begrüßt haben, von denen wir oben so vielen begegnet sind.

Wie alt aber diese Gedanken in der Anaphora sind, zeigt die Tatsache, daß sie in den altgallischen Messen sehr oft auftreten. Dort finden sich eine Reihe interessanter Beispiele, nicht selten noch in altertümlichem Stil. Ich führe sie ohne eigentlichen Kommentar an, da es mir eigentlich nur darauf ankommt, die oben festgestellten Gedanken auch in diesem Teil der Kirche zu belegen.

In der mozarabischen Messe des Auferstehungstages³² beginnt die Liturgie nach einigen Wechselrufen mit jenem Trishagion: Sanctus deus qui sedes super cherubin. Solus invisibilis. Sanctus fortis qui in excelcis glorificaris vocibus angelicis. Sanctus immortalis . . ., und danach folgt das Gebet: Tibi gloriam concinimus domine deus noster tuamque potentiam postulamus: ut sicut pro nobis peccatoribus dignatus es mori et clarificatus secundo post tertium diem apparuisti in gloria resurrectionis, ita per te absoluti in te mereamur habere perpetuum gaudium ita ut nobis praecessit verae resurrectionis exemplum.

Nach der Lesung der Apokalypse folgen die Rufe: Haec est dies quam.

³¹ Das „heute“ ist in unsren Liturgien sehr gewöhnlich. Schermanns Vermutung (Ägyptische Abendmahlsliturgien, S. 227), daß es sich um einen Tag handelt, an dem der Kreuzigung, des Todes und des Begräbnisses gedacht wurde, also einen Karfreitag, überfließt die Tatsache, daß dies für jede Eucharistie der Fall war wie auch, daß hier ebenso von der Auferstehung die Rede ist.

³² Migne, P. L. 85.

fecit dominus: exultemus et laetemur in ea. Dexteram domini fecit virtutem, dextera domini exaltavit me. Populus: exulte. Aperite mihi portas iustitiae.

In der Introitus heißt es auch: . . . in ea lucem istam visibilem creans: in ea hodiernae resurrectionis gloriam manifestans³³. In hac quippe ipse solutis doloribus, inferni devicto diabolo, triumphavit cum mortem moriens vicit, et sanguine suo terrena coelestibus reconciliavit. Unde merito illi omnes angeli omnesque sancti non cessant clamare quotidie ita dicentes . . . ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριε ὁ θεός . . . pleni sunt coeli et terrae gloria majestatis tuae, osanna filio David. Benedictus qui venit in nomine domini, osanna in excelsis. ἅγιος ἅγιος ἅγιος. Te domine laudat omnis virtus coelorum et exercitus angelorum, tibi hymnum depromunt melliflua carmina sanctorum, tibi psallant choreae virginum . . .

Vere sanctus, vere benedictus dominus noster Jesus Christus filius tuus, quem die tertia deflevimus mortuum et hodie gaudemus virtute propria ab inferis suscitatum, qui per mortem suam diabolum non virtute sed iustitia vicit et per gloriam resurrectionis suae viam revertendi ad coelum peccatoribus patefecit. Christus dominus ac redemptor aeternus.

Precamur nunc domine sancte pater aeternae omnipotens deus ut quemadmodum dominus noster Jesus Christus filius tuus illa ineffabilem gratiarum actione semetipsum tibi pro nobis offerens, mortem nostram suscepturus auditus est, ita nunc et nos qui ipsum et vitam ejus quaerimus exequendo ministerialiter quae instituit audiamus; das wird dann später so fortgesetzt: Christe Jesu bone, qui ad patrem de cruce clamasti: tu nos in hac die qua ipse de tumultu surrexisti, ad te clamantes exaudi³⁴, quo resurrectionis tuae hilaritate gaudentium ora repleantur júbilo laudis et corda effectum percipiant exorationis. Cum nunc exoraverint ea quae praecepisti, clamantes atque ita dicentes e terris³⁵: < > Vicit leo de tribu Juda, radix David alleluja. Qui sedes super cherubin, radix David alleluja . . .

Dominus Jesus Christus qui pro totius mundi salute moriens hodie resurrexit a mortuis, ipse vos resurrectione sua mortificet a delictis. Quique per crucis patibulum mortis destruxit imperium, beatae vitae vobis tribuat participium. Ut qui resurrectionis ejus diem cum laetitia praesenti celebratis in saeculo, sanctorum mereamini in coelestis regionis consortium . . .

Expletis domine in hac sacra solennitate nostrae servitutis obsequiis gratias tibi laudesque referimus dono tuo miserationis adjuti. Praecantes te deus ut a peccatis nos abluas et in tuis semper laudibus exultare concedas . . .

Exultemus et laetemur: hodie resurrexit rex aeternae gloriae, nostra resurrectio, benedicat omnis caro domino.

³³ Vgl. Duchesne, S. 217.

³⁴ Beachte, wie der Text mehrmals zwischen Christus und Gott als angeredete Personen wechselt.

³⁵ Hier folgt jetzt das Vaterunser, das wohl nicht alt ist.

Die altgallische Liturgie, die in den mozarabischen Messen wie in der *Expositio brevis* des Germanus enthalten ist, zeigt einen Aufbau, der von dem verschieden ist, der in der römischen Messe dominiert, der aber mit dem übereinstimmt, der in den orientalischen Messen als alt anzunehmen ist. Christus kommt zu seiner Gemeinde, mit den himmlischen Heerscharen, von ihnen wie von den Gläubigen begrüßt. Dort tritt er ein, um Wunderbares zu vollziehen: Siehe das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt. Himmel, Erde und Wasser jubeln, der Mensch wird gerettet, befreit, der Tod besiegt, der Weg zur Auferstehung, zum Himmel gebahnt. Und wir hören die Freudenhymnen der Gläubigen, mit denen sie diese Tatsachen begleiten.

Hier begegnet man sehr oft, besonders in den Ostermessen, aber auch sonst, der oben verfolgten Anaphora. Es ist der Sieg Christi, der hier überall besungen wird.

Die mozarabische Liturgie hat (Sérotin S. 204 ff.) einen *ordo die sabbato celebrandus*, wo die *Inlatio* lautet: . . . *in veritate carnis adsumis, in potentia divinae operationis exercees, in humilitate passionis exaltas, in victoria crucis sublimas, in sanguine abluis. in morte vivificas, in resurrectione clarificas.*

Die missa in vigiliis sanctae paschae verrät oft diese Gedanken. Nach einer Erwähnung der Schöpfung folgt eine Beschreibung der heiligen Nacht: *Nox in qua veniam peccatoribus praestas, de veteribus hominibus novos efficis . . . Haec est enim nox illa quae facta est in deliciis, in qua maxime delectasti nos, domine, in factura tua. Nox in qua inferna patuerunt. Nox in qua absolutus est Adam. Nox in qua inventa est dragma quae perierat . . . Nox in qua diabolus occubuit, et sol justitiae Christus exortus est, et solutis inferni nexibus claustrisque perfractis . . . Nox in qua exorta est resurrectio in aeternum* (Missale Gothicum, Muratori III p. 331, Missale Gallicanum vetus, p. 560, Sacramentarium Gallicanum, p. 731).

Die ambrosianische Anaphora des Sonnabends vor Ostern lautet:

Ille est enim verus agnus, qui abstulit peccata mundi, qui mortem nostram moriendo destruxit, et vitam nobis resurgendo erparavit. Unde³⁶ profusis gaudiis totus in orbe terrarum mundus exultat. Sed et supernae virtutes et angelicae concinunt potestates. Hymnum gloriae tuae sine fine dicentes. Sanctus . . . Vere sanctus, vere benedictus dominus noster Jesus Christus filius tuus, qui cum dominus esset majestatis, descendit de coelo, formam servi qui primus perierat suscepit, et sponte pati dignatus est ut eum quem ipse fecerat de morte liberaret Unde³⁷ et hoc paschale sacrificium tibi offerimus etc. . . .

In orientalischen wie okzidentalischen Messen wird nun auch oft in stereotypen Formeln betont, nicht nur daß Christus über Tod und Teufel

³⁶ Diese Worte scheinen in einen älteren Text interpoliert zu sein; vgl. oben S. 25, Anm. 6.

³⁷ Duchesne, a. a. O. S. 218, 1 bemerkt, daß diese Phrase an das *Hanc igitur* der römischen Messe erinnert. Wahrscheinlich ist es auch aus ihm geschöpft und das Folgende Interpolation in einem älteren Text.

gesiegt hat, sondern auch daß dies uns zugute geschehen ist, daß wir jetzt seiner Erlösung teilhaftig werden.

Das ist z. B. schon in der Anaphora der Fall, die im Test. D. N. (= der ägyptischen Kirchenordnung) sich fand. Hier heißt es: . . . who fulfilling thy will and preparing a holy people stretched forth his hands to suffering that he might loose from sufferings and corruption and death those who have hoped in thee: who when he was betrayed to voluntary suffering, that he might raise up those who had slipped and find those who were lost and give life to the dead and loose the pains of death and rend the bonds of the devil. . . . Und in ähnlichen Bahnen gingen die Anaphorabete der armenischen, nestorianischen, Gregorius-, clementinischen (VIII 12, 33) Liturgien. Die Taten Jesu werden in direkte Beziehung zu den Menschen gesetzt, durch jene hat er diese gerettet.

Diese Gedanken, nicht selten in ganz stereotypen Formeln, finden sich reichlich bezeugt in der alten Kirche. Eine pontische Anaphora (aus Br. 522 zitiert) lautet: ἀνεκλήθημεν ἐκ τοῦ θανάτου καὶ ἐξωποιοήθημεν πάλιν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ κ. ἡ. Ἰ. Χρ. ἐν ᾧ καὶ ὁ τρόπος τῆς εὐεργεσίας μείζον ἔχει τὸ θαῦμα· ἐν μορφῇ γὰρ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβὼν καὶ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀνέλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἐτραυματίσθη ἵνα τῷ μύλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰαθῶμεν καὶ τὰς κατάρas ἡμᾶς ἐξηγόρασε γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρas καὶ τὸν ἀτιμότατον ὑπέστη θάνατον ἵνα ἡμᾶς εἰς τὴν ἔνδοξον ζωὴν ἐπαναγάγῃ καὶ οὐκ ἠρκέσθη μόνον νεκροὺς ὄντας ζωοποιῆσαι ἀλλὰ καὶ θεότητος ἀξίωμα ἔχαρισατο. . . .

Deutlich sind die Spuren davon in der persischen Anaphora eines Papyrus des British Museums (Br. 514f.): nos cum omnibus ut tui essemus fecisti et vocasti nostrum nomen secundum nomen tuum et magnificasti nos et honorasti nos et elevasti nos et exaltasti nos et purificasti nos et sanctificasti nos et per te . . . se obtulit passioni . . . ut sua passione nos liberaret . . . sua curatione vitam . . . nobis daret et per resurrectionem . . . cum ipso a morte . . . per ascensionem suam gloriosam . . . in altitudinem nos eveheret . . .

In der alten Gregorius-Liturgie (Renaudot I 29f.) wird das in eigentümlicher Weise auch für die Schöpfung ausgeführt: . . . creasti me hominem per benignitatem tuam . . . erexisti mihi coelos in tectum, firmasti mihi terram ut super eam ambularem . . . dedisti mihi donum rationis . . . tu domine convertisti mihi poenam in salutem . . . Dann heißt es von Jesu Erdenkundung: . . . benedixistisque naturam meam in te: perfecisti legem tuam pro me . . . liberasti eos qui apud inferos detinebantur . . . occidisti peccatum meum per sepulturam tuam: elevasti primitias meas usque ad coelos.

In den altgallischen Liturgien ist dieselbe Tatsache reichlich bezeugt. Eine mozarabische Abendmahlsmesse (Sérotin S. 189) lautet: Dignum et justum est nos tibi, domine sancte, pater omnipotens, gratias agere et Jesu Christo filio tuo: cuius nos humanitas colligit, humilitas erigit, traditio absolvit, poena redemit, crux salvificat, sanguis emaculat, caro saginat; qui seipsum pro nobis hodie tradidit et culpa nostrae vincula relaxavit (< . . . >) praedicamus domine nec tacemus pro nostra

te redemptione traditum, mortuum et sepultum, ad coelos ascendisse post transitum et ad iudicium in fine venturum . . . Via quae nos duxit ad te, veritas quae nos confirmavit in te, vita quae nos vivificavit in te . . .

Die Benedictio lucernae der mozarabischen Liturgie (Sérotin S. 212f.): . . . Paradisi januam quam piaculum letale damnaverit dextra mysterii coelestis aperuit: id perfectae indicans esse pietatis, ut quibus ad vitam fueras largitus introitum, tribueres et regressum. Mortificantur ex lapsu qui vivificantur ex precio: redempti clementius quam creati. Namque ibi deus operatus est ut faceret, hic passus est ut prodesset. Induit carnem sed non exuit majestatem: nostram substantiam expetens, sed propriam non relinquens. Cum corpore editus, sed intemerato pudore conceptus: temporalis ex virgine, sed coëternus ex patre: humilians divina, ut possit elevare terrestria. Cui tanti fuit salvatio ut ne nos perderemus coelum, ille pateretur infernum. Suscepit mors quem tenere non potuit: amplificata successu sed evacuata spolio: exultavit in raptu, sed occidit in tropheo . . . (vgl. auch Sérotin S. 201, S. 203 u. a.).

Die Messe des Osterabends: Qui ascendit patibulum crucis, ut omnes vires suas mors in sua perderet morte. Descendit ad inferos, ut hominem veteri errore deceptum . . . victor abstraheret serasque portarum potenti manu confringeret et secuturis suae resurrectionis gloriam demonstraret (auch andere Beispiele, Cagin, S. 90).

Im Sacramentarium Gallicanum (Mabillon I 337, so auch S. 328ff.) steht ein ähnliches Gebet in der Messe des Ostertages und des Himmelfahrtstages: Vere dignum et justum est omnipotens deus per Christum dominum nostrum. Qui mortuus est propter peccata nostra et resurrexit propter justificationem nostram. Qui solutis inferni nexibus aereas portas ac ferrea claustra confregit: deinde resurgens a mortuis, quadraginsimo die, videntibus cunctis discipulis, ad coelos ascendit: quia ipse est expectatio nostra, quem expectamus venire de coelis ut conformet corpus humilitatis nostrae corpori gloriae suae.

Auch die ambrosianische Liturgie (in der Liturgie für die Täuflinge vor Ostern) tritt mit einer Messe, die sich auch im Missale Gallicanum vetus Muratori III 578, Sacramentarium Gallicanum (Muratori III 750) und in Missale Bobbio findet, in diese Reihe hinein: „Hoc itaque die quo Christus a mortuis resurrexit potestas diaboli cecidit, tartarea sunt inferni vincula resoluta, cyrographum est antiquae praevericationis extinctum et aculeus mortis obtritum“; oder Gallicanum vetus (in der Oster-Vigilie: „Quia ipse in hac nocte vita et resurrectio infernum illuminavit et portas aereas penetravit et vectes ferreos confregit; et mors devicta est in victoria: et antiqua sententia damnavit eam, ut nos de perpetua morte liberaret.“ (diese Messen zitiert nach Cagin, a. a. O. S. 210f.).

Im Missale Stowe finden wir ähnliche Formeln: qui venit de coelis, ut conversaretur in terris, homo factus est ut delicta carnis deleret, hostia factus est ut per passionem suam vitam aeternam credentibus

daret (ähnliches Gebet im Missale Gothicum, Missa 75 und 80 und in der mozarabischen Messe 13, Cagin S. 90f.).

Es wäre leicht, noch mit Beispielen fortzufahren. Besonders die altgallischen Messen scheinen hier ein wertvolles Material bewahrt zu haben, das auf große Altertümlichkeit Anspruch machen kann. Es kann nicht Zufall sein, daß dies mit den noch heute wenigstens zum Teil bewahrten orientalischen Messen in naher Übereinstimmung steht.

Der Schluß aus dieser Übereinstimmung orientalischer und abendländischer Messen muß der sein, daß unsere Hypothese, daß wir in diesen Anaphora-Gebeten mit sehr alten Gedanken zu tun haben, stark gestützt worden ist. In allen Provinzen der Kirche und in ältester von uns durch liturgische Dokumente erreichbarer Zeit scheinen sie die herrschenden gewesen zu sein.

Noch mehr, wie ähnlich auch die Gedanken sind, die Formeln weichen doch so stark von einander ab, daß nicht alle auf eine einzige literarische Vorlage zurückgeführt werden können. Kommen wir nicht dann in eine Zeit, in der die Einheitlichkeit noch nicht angestrebt wurde, als die Liturgie in diesem strikten Sinne erst im Werden war, und die Propheten „wie sie wollten“ dankten?

Nicht eine Liturgie aber ein eucharistischer Typus steht uns hinter allen diesen Texten klar vor Augen. Allein die römische Messe (und die ägyptische?) verrät nur schwache Spuren desselben, sie scheint ganz anders aufgebaut zu sein, andere Wurzeln zu haben. Sonst ist der Typus nur zu reichlich bezeugt. Anamnese, Prosphora, Epiklese scheinen nicht (vgl. unten) zum eisernen Bestand der Messe zu gehören, wohl aber ein Hymnus, in welchem an Christi Taten „erinnert“, Christus gepriesen wird. Das stimmt mit dem überein, was wir im ersten Kapitel als ältesten Bestandteil der Liturgien feststellen.

Der Herr selbst ist in dem Mysterium der Christen gegenwärtig, von den Engeln begleitet. Die preisen und loben ihn — und dies ist der Höhepunkt — weil er *τοῦτος, ὁ θάνατος* ist, weil er den Himmel verlassen hat, Mensch geworden ist, gelitten hat, gestorben und auferstanden ist, und zwar um der Mythen willen, die jetzt um ihn versammelt sind und ihn mit den himmlischen Heerscharen verherrlichen. Das scheint also das Zentrale eines altchristlichen Abendmahlskultes gewesen zu sein.

Wie ist das aber möglich? Wie sind eigentlich Gottesdienste zu verstehen, in denen der Mythos von der Hadesfahrt Jesu und seinem Kampf gegen den Teufel überall das Zentrale ist? Es kann nicht Zufall sein, daß eben jene Formeln erwähnt werden, dazu ist die Übereinstimmung zu groß, die Wiederkehr desselben Themas zu häufig. Erst wenn wir diese Frage beantworten können, können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit den Ursprung des Abendmahles feststellen. Denn der Sinn einer kultischen Feier kann nicht von den Hymnen unabhängig sein, die dabei gesungen oder rezitiert wurden.

Dabei können wir sehen, daß das, um was man direkt bittet, nicht die Hauptsache sein kann. Das wechselt, ja es kann allem Anschein nach fehlen. Was bleiben muß, was das konstante Element der Feier allem Anschein nach ausmacht, das sind jene Formeln vom Tode, von der Hadesfahrt des Heilands. Das muß also der Inhalt der eucharistischen Feiern in erster Linie sein. Die Eucharistie ist eine Feier des Todes und der Auferstehung des christlichen Kultgottes und zwar im mythologischen Sinn.

Was einst, als Jesus gekreuzigt wurde, geschah, ist für diese Menschen nicht eine vergangene geschichtliche Tatsache, sondern etwas, was bis zu den jetzigen Tagen seine Wirkungen erstreckt. In trefflicher Weise illustrieren einige altchristliche Kultlieder, die doch nicht direkt mit der Eucharistie verbunden sind, den altchristlichen Gedanken. Ode Sal. 22:

Er (ist's), der mich von der Höhe herabführt
und aus den Tiefen hinaufführt . . .

Er (ist's), der meine Widersacher und meine Gegner zerstreute,

Er (ist's), der mir Macht gab über die Fesseln, damit ich sie löste,

Er (ist's), der durch mich den siebenköpfigen Drachen niederwarf . . .

Du warst dort und halfst mir,

und überall war dein Name von mir gebenedeit.

Deine Rechte vernichtete sein böses Gift

Und es ebnete deine Hand den Weg für die, die an dich glauben.

Du lasest sie aus den Gräbern aus

und trenntest sie von den Toten.

Die Taten Gottes, die er einst getan hat, die tut er jetzt durch den Mysten und für ihn. Der Myste hat jetzt denselben Kampf auszukämpfen, wie einst der Heiland. Ähnliche Gedanken begegnen auch in der 39. Ode: Als der Herr auf dem Wasser ging, bereitete er allen denen einen Weg, die an ihn glauben, „die hinter ihm herübergehen“, die „den Namen des Herrn angezogen haben“.

Was dem Heiland einst geschehen ist, was er einst in siegreichem Kampf mit Tod und Teufel errungen hat, das kommt hier in der eucharistischen Feier den Seinigen zugute. Es wird alles dies hier rezitiert, „erinnert“, damit es den Mysten sozusagen appliziert werde. Der Herr ist gegenwärtig, das haben wir schon gesehen, aber es ist der Herr, der alle diese Taten ausgeführt und dadurch den Menschen Errettung und Heil gebracht hat, der Herr, der damit auch alles dies wieder gegenwärtig macht, wiederholt: was ihm einst geschehen ist, geschieht hier von neuem. Die Kraft, die dabei ausgelöst wurde, wird jetzt wieder, durch die Feier, wirksam gemacht für die Gläubigen. Es ist die typische Welt der antiken Mysterien, die hier in christlicher Tracht vor unsren Blicken vorüberzieht. Noch einmal wird dem Tode seine Beute abgenommen, noch einmal werden die Toten lebendig gemacht und die Gefangenen befreit. Der Herr ist da, er steigt zum Hades nieder und besiegt den Gegner, der erschrocken das, was er für sein Eigentum hielt, abgeben muß. Kein Wunder, daß die Diakonen mahnen müssen: „Stand we with awe, stand we with fear, stand we well and look upwards with good heed.“ Denn es ist das große christliche Heilsmysterium, das hier, wenn der Vorhang weggezogen wird, vor den Mysten sich abspielt. Kein Wunder, daß in dieser Feier die erschrockenen Fragen des Todes gehört werden und als Antwort der Triumphruf der Christen erschallt. Mit den himmlischen Heerscharen preisen die Mysten diese gewaltigen Taten des göttlichen Heilands, die jetzt ihnen zugute getan worden sind. Daß dies der Höhepunkt der eucharistischen Feier sein muß, kann nicht Wunder nehmen, er kann nicht mehr überboten werden.

Daß dieser Sinn der Eucharistie wirklich uralt ist, das werden wir in den folgenden Kapiteln reichlich bestätigen können. Hier will ich nur flüchtig auf eine Stütze für die Richtigkeit dieses Resultates hinweisen, nämlich die un-

geheure Rolle, die dieser Vorstellungskomplex in der altchristlichen Literatur spielt. Ich erinnere nicht nur an den zweiten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses, der wohl (vgl. unten) aus unsren Formeln entstanden ist, sondern besonders an die Briefe des Paulus und Ignatius. Wenn Paulus vom Kreuze, vom Evangelium des Kreuzes redet, so sieht er vor sich das Drama, das jeden Sonntag im Kultus der Gemeinde abgepielt wurde. Die Hadesfahrt Christi spielt überall (vgl. besonders Bouffet, *Kyrios Christos* S. 34 ff.) in der ältesten Zeit eine mächtige Rolle. Im Tode, am Kreuze hat Christus Satan und seine Mächte besiegt. ἀνεδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρηγοίᾳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ (sc. τῷ σταυρῷ), sagt Paulus Kol. 2, 15. Ähnlich drückt sich Irenäus II 20, 3 aus. Ignatius erwähnt dieselben Züge. Der Tod wird das Mittel, wodurch es Christus möglich wurde, seine große Tat zu vollstrecken. Dort hat er Satan überlistet. Hätte dieser es geahnt, nie hätte er ihn kreuzigen lassen (1. Kor. 2, 7 ff. u. a., Act. Thom. 45, Ignatius Eph. 19, Irenäus I 24, 4 u. a.). Hier Beispiele zu häufen, hat wenig Zweck. Aber die Tatsache, daß diese Züge so oft erwähnt werden, stimmt mit dem Resultat überein, daß diese Vorstellung eine zentrale Bedeutung im alten Christentum gehabt haben muß, sein Kultmysthus gewesen ist (vgl. Ode Sal. 28, 42 u. a.).

Ehe wir aber die Anaphora verlassen, müssen noch einige Texte hier herangezogen werden, in erster Linie einer, der in zwei Varianten vorliegt und der arabischen Didascalia und dem syrischen Testamentum domini angehängt ist. In der Didascalia³⁸ trägt er die Überschrift: Haec est mystagogia Jesu Christi dei nostri, quam fideles ante sanctam liturgiam emittunt, fides, quam sanctos apostolos docuit. Im Testamentum heißt es ein wenig ausführlicher, nachdem c. 27 von der Lesung der Propheten und des Evangeliums mit darauf folgender Predigt die Rede gewesen ist: After that let the bishop teach the things of mysteries to the people. But if he be not present, let a presbyter speak, so that the faithful may know to whom they are approaching and who is their God and Father. Then let the teaching of the mysteries be said thus: [Mystagogia or] Initiation into the mysteries which is said before the offering to the faithful. Und am Ende des Textes heißt es: Therefore is right, that the shepherd should speak the teaching of the Initiation into the mysteries, so that they may know of whom in the holy things they are partaking and what (or: whose) memorial they are making (or: offering) through the Eucharist.

Nach diesen Rubriken wollen also die Mystagogien den Gläubigen klarmachen, was ihnen in der bald beginnenden heiligen Feier vorgeführt werden wird, what memorial they are making through the Eucharist, of whom they are partaking. Es wird also gesagt, daß sie dort an irgend einem teilnehmen, mit ihm eins werden (wie wir in den Liturgien hören: eingemacht werden mit Jesus), seine „Erinnerung“ „machen“³⁹. Schon durch

³⁸ Zitiert nach Sunf, *Didascalia et constitutiones apostolorum* II, Paderborn 1905, S. 133 (Kap. XXXIX der Didascalia).

³⁹ Vgl. Didascalia, S. 132: Post hanc eruditionem tum liturgiam faciat, quorum participes fiunt coeperintque ea cum timore ac tremore accipere.

dies ihr Ziel müssen diese Texte für uns von Interesse sein, dazu kommt, daß sie offenbar schon liturgisch festgelegt sind.

In der Zeit, als die Vorschriften des Testamentum gegeben wurden, scheint die Mysteriologie schon eine feierliche Stellung in der Liturgie gehabt zu haben. Am Ende des Textes finden wir nämlich die Ermahnung, die Mysteriologie nicht jedes Mal zu sagen, sondern nur zu Ostern, am Sonnabend, am ersten Tage der Woche und am Epiphanientag und Pfingsttag. Dieser Satz muß in seiner jetzigen Gestalt interpoliert sein. Sonnabend und Sonntag passen ja gar nicht als einschränkende Bestimmungen, wofür aber die drei großen Feiern der Kirche vorzüglich geeignet sind⁴⁰ (beachtenswert ist, daß Weihnachten fehlt; ist dies ein Zeugnis dafür, daß diese Bestimmung noch dem 3. Jahrhundert angehört?). Einst scheint also die Mysteriologie einen integrierenden Platz im sonntäglichen Kultus gehabt zu haben, man strebte aber, ihre Rolle einzuschränken. Die Ursache dazu kann die sein, daß die Mysteriologien nicht in die streng geregelte Liturgie passen, sie scheinen den mehr fließenden Stil zu vertreten, der sicher das ältere Stadium in der liturgischen Entwicklung gewesen ist.

Dazu kommt aber hinzu, daß die Gedanken, die hier begegnen, spätere Christen ganz fremdartig anmuten müssen. Sie scheinen sehr wenig mit dem zu tun zu haben, was diese in der Eucharistie zu finden gewohnt waren, kein Wunder daher, daß man ihre Benutzung beschränkte, auch wenn die Ehrfurcht vor ihrem Alter dazu zwang, sie an den großen Feiertagen zu benutzen. Aber eben daher sind sie uns doppelt wertvoll, weil sie ein zwar bald vorübergegangenes Stadium in der Geschichte des Abendmahles repräsentieren.

Schon der Titel des Textes ist charakteristisch: *Haec est mysteria Jesu Christi dei nostri quam fideles ante sanctam liturgiam emittant, fides quam sanctos apostolos docuit*. Es ist also nicht eine Lehre, die den Mystern mitgeteilt wird, sondern eine Mysteriologie, die diese hertragen (emittere); es verdient wohl notiert zu werden, daß es hier nicht ein Bischof ist, der sie herträgt, sondern eben die Gläubigen selber (anders schon im Test.).

*Qui fuit ab initio, qui est et qui venturus est*⁴¹, *qui mortuus est et sepultus est et resurrexit et a patre gloria coronatus est, qui vinculum mortis solvit et a mortuis resurrexit . . . qui corpus Adae per spiritum sanctum adsumpsit ac vivificavit, qui Adam mortuum induit eumque resuscitavit*⁴² *et cum corpore ascendit in coelum; qui mortem vicit ejusque vinculum morte sua diremit et pudore affecit diabolus . . . credimus et confitemur*⁴³ *eum esse lumen, salutem nostram, adiutorem, magistrum, remuneratorem, qui nos suscepit, qui victoriam reportavit, arcem nostram, pastorem nostram, confidentiam nostram. Tu es auctor vitae, medicina nostra, cibus noster, iudex noster.*

*Confessio*⁴³ *nostra, quam confitemur, haec est: eum passum et*

⁴⁰ Überhaupt ist ja auch die Ordnung Ostern, Epiphanie, Pfingsten eigentümlich.

⁴¹ Vgl. oben die Anaphora der Gregorius-Liturgie.

⁴² Der Fall Adams als Inhalt der Anaphora war ja oben sehr gewöhnlich.

⁴³ Beachte, wie hier die Formel des Glaubensbekenntnisses eindringt. Die Frage scheint mir ernsthaft erwägenswert zu sein, ob wir nicht in der Liturgie den Ursprung des Glaubensbekenntnisses zu suchen haben, nicht aber im urchristlichen Kerngma, wie 3. B. v. Harnack meint.

natum esse, cum non sit factus; eum mortuum esse, cum vivus fuerit, filius vivi, filius patris indivisibilis; (eum esse) qui peccata nostra in se suscepit, cum sine peccato fuerit, qui e sinu patris venit, qui distribuit corpus suum salvans et sanguinem suum vivificantem . . . Hic cum videret mundum interiisse vinculis peccati et ignorantia et caecitate errorem cogitationum illarum infernalium efficiente, cumque generi humano mederi vellet, corpus virginale sibi proposuit et ea re nos sibi coniunxit, et sensus nostros omnes sanavit, et omnes adversarii virtutes dispersit, et corpus incorruptibile induens qui incorruptibilis est, corpus mortale reddidit incorruptibile. Ideoque in corpore Adae apparuit, ut imaginem incorruptibilem manifestaret, et in hac imagine mortuus est et eos, qui erant in interitu, evangelio solvit eisque sancta mandata dedit, quae verbum regni in hoc evangelio⁴⁴ sunt. Et vincula diaboli ab hominibus soluta sunt, ut per mortem domini nostri digni simus vita aeterna pro morte et resuscitemur in mundo vero . . . Et nostra causa crucifixus est, cuius crux vita est et confidentia nostra ac salvator noster, mysterium absconditum, laetitia inenarrabilis, omni tempore in summo gradu praestantiae stans⁴⁵, quae amatur, quae a deo separari nequit, cuius dignitas his labiis describi non potest, mysterium absconditum, quod fideles norunt, quod norunt, quamquam invisibile est.

Haec est crux⁴⁶, in qua gloriamur, ut is laudetur, in quem credimus, nos fideles perfecti. Et separamus nos a sensibus nostris exterioribus, ita ut re vera non esse videantur, et ea re firmi sumus. Procul estote ab omnibus rebus fluxis, et surdi estote in his auribus exterioribus, ut intelligatis beneplacitum dei et cognoscatis mysterium sálvationis vestrae . . .

Et in inferos quoque descendit, postquam mortuus est, eosque omnes vivificavit. Cumque mors eum conspexisset, postquam ad eam descendit, perturbata est atque in eo pabulum secundum suum desiderium se invenisse existimavit. Cum autem pulchritudinem divinitatis in eo conspiceret, magna voce clamavit dicens: Quis est is, qui me superat neque talis est, quales homines, qui apud me sunt? Quis est is, qui corpus, quod necavi, ex interitu renovavit? . . . Quis est is, qui hominem terrenum induit, cum de coelo sit? Quis est is, qui alienus est a mea lege? Quis est is, qui populos mihi subtraxit, qui mei sunt? Quis est is, qui cibum dat vi ignis ac mortis, cum victoriam de eis reportaverit⁴⁷? . . . Hic est Christus, qui crucifixus est, propter quem ii, qui a sinistra sunt, ad dexteram

⁴⁴ Der Terminus ist hier technisch, davon näher unten.

⁴⁵ εἰσὶν als göttliches Attribut z. B. auch von Simon dem Magier Mart. Pt. II (ed. Lipsius-Bonnet, I S. 80, 37). Beachte Apg. 7, 55. In gnostischen Kreisen ist es sehr gewöhnlich.

⁴⁶ Hier beginnt also plötzlich ein Hymnus auf das Kreuz, wie wir unten sehen werden, nichts in den eucharistischen Liturgien ungewöhnliches.

⁴⁷ Vgl. Cyrill, Katech. XIV. 19 und Ps.-Athanasius de virginitate c. 16, wo ähnliche Fragen in ähnlichem Stil vorkommen, wie auch sonst, z. B. Eo. Nicodemi, K. 22. — Schon in mandäischen Hadesfahrtspredigten ist dies der Fall, vgl. Reitzenstein, Das

transeunt . . . Surrexit a mortuis et inferos devicit, morte sua mortem in absconditum redegit. Et postquam resurrexit a mortuis tertia die, gratias egit verbo Dei patris dicens: Gratias tibi ago, o rex, sermone, quo tota creatura a te creata est. Hoc est verbum, quod in nobis est per spiritum, qui tecum solo loquitur.

Das syrische Testament bietet einen parallelen Text (K. 28): After that let the bishop teach the things of mysteries to the people. But if he is not present, let a presbyter speak so that the faithful may know to whom they are approaching and who is their God and Father. Then let the teaching of the mysteries be said thus: [Mystagogia or] Initiation into the mysteries which is said before the offering to the faithful.

[We confess] Him who is pre-existent and was present, and is, and cometh; who suffered and was buried and rose and was glorified by the Father: who loosed our cords from death, who rose from the dead . . .

As we believe, we confess Him who is our Light, Salvation, Saviour, Protector, Teacher, Deliverer, Rewarder, Assister, Strength, Wall; our Shepherd, Entrance, Door, Way, Life, Medicine . . .

He, then, having become Man, the Son of God, the Lord, who took [on Him] the dead race of Adam in all its kinds, by emptying [Himself], He who is the First, came to birth, as Man, though He is God; He who was foreknown by the prophets and preached by the apostles and lauded by angels and glorified by the Father of all. He was crucified for us; and His cross is our life, our strength, our salvation, for it is the hidden mystery, the ineffable joy, and through it the whole nature of mankind, always bearing it, is made inseparable from God, that can not be spoken as is meet by these lips [and] that was hidden from the beginning; but now the mystery which is revealed, which is for the faithful, shall be not as it seemeth to be, but as it is.

This cross in which we boast, so that we may be glorified, [and] the bearers whereof, the faithful and perfect, separate their souls from everything that can be felt, from everything that is seen, as from a thing which is not true; — by this ask for yourselves, o ye who quit you like men; make deaf your visible ears; make blind your bodily eyes; so that ye may know the will of Christ and all the mystery of your salvation. Holy men and women, whose property it is to make your boast in the Lord, listen to the inward man (Rahmani: hominem qui intus est).

. . . and Death when it saw Him descending in His soul to Sheol, was deceived and hoped that He was food for him, as was his custom. But when he saw in Him the beauty of the Godhead, he cried out with [his] voice, saying: Who is this that hath clothed Himself with Man, who [was] under me, and hath conquered me? Who is this that snatcheth from destruction flesh which was bound

by me? . . . Who is this that maketh captive those who are mine? Who is this that striveth with the power of Death and conquereth darkness? . . .

He being the Christ, who was crucified, by whom the [things] that were on the left hand were [placed] on the right hand, and those which were beneath [were] as those which [were] above, and those which [were] behind as those which [were] before, when He rose from the dead, and trod down Sheol, and by death slew Death; after He rose on the third day He gave thanks to the Father, saying: I give thanks to Thee, o my Father, not with these lips which are fixed together, nor yet with a corporeal tongue through which truth and lying go out, nor with this created and material word; but I give thanks to Thee, the King, with that Voice which through Thee understandeth all [things], which cometh not by a bodily organ, which falleth not on carnal ears, which is not in the world and is not left on earth, but with this Voice, the Spirit who (mask.) is in us, only speaking to Thee, o Father, loving Thee, praising Thee . . . Amen.

Let the shepherd know the mysteries of all nature. After I have prayed to the Father, as ye know and see, I am taken up, saith Jesus.

Therefore is right, that the shepherd should speak the teaching of the Initiation into the mysteries, so that they may know of whom in the holy things they are partaking and what (or: whose) memorial they are making (or: offering) through the Eucharist.

And at the end, after this, let him say thus: As then we also have taken refuge in Him, and have learnt that it is in Him alone to give, let us beg from Him those things, which He said that He would give us, which eye hath not seen and ear hath not heard, and [which] have not entered into the heart of man, the things which God hath prepared for them that love Him, as Moses and some of the saints have said. As then we have hoped in Him, let us give to Him praise; and to Him be glory and might for ever and ever. Amen.

After the people are taught the mystagogia (into the mysteries?), let the Eucharist be offered; but let not the mystagogia (into the mysteries?) be said each time, but only at Pascha, on Saturday, and on the first day of the week, and on the days of Epiphany and of Pentecost.

Man würde vielleicht zuerst nicht geneigt sein, diese Texte als Einführungen ins *Mysterium* der Eucharistie zu betrachten, wenn es nicht so ausdrücklich angegeben wäre. Es ist auch m. W. bis jetzt noch nicht geschehen. Alle Spuren von Stiftungsworten fehlen, und die Elemente scheinen überhaupt keine Rolle zu spielen. Das Einzige, was daran erinnert, ist das Wort: *qui distribuit corpus suum salvans et sanguinem suum vivificantem* (Text. wahrscheinlich älter: *ejus corpus cum frangitur, fit salus nostra et sanguis, spiritus vita et sanctificatio, aqua vero purificatio nostra*), aber eben diese Worte zeigen, wie wenig die Elemente wirklich hervortreten.

Dagegen wird das Kreuz stark betont. Es findet sich ein Hymnus, ihm zu Ehren, in dem die Formeln stark an die anklingen, die wir später in den Märtyrerakten wie in mehreren Liturgien finden werden. Und das Ganze könnte als eine nähere Ausführung dessen, was für Christus das Kreuz gewesen ist, gelten: wie er durch es den Tod besiegt und die Auferstehung zu Wege gebracht hat. Und wir hören die erschrockenen Fragen des besiegten Teufels, wer es ist, der ihn seiner Macht beraubt und den triumphierenden Schrei der Mysterien, als sie diese damit beantworten: *Hic est Christus, qui crucifixus est.*

Mit diesem Christus werden die Mysterien geeinigt: *corpus virginale sibi proposuit et ea re nos sibi coniunxit . . . in hac imagine mortuus est et eos, qui erant in interitu, evangelio solvit eisque sancta mandata dedit, quae verbum regni in hoc evangelio sunt.* Die Mysterien werden ermahnt: *Vos viri et mulieres, quibus est gloriatio in Christo (δοξάζεσθαι), unum fiatis cum homine interno (Test.: listen to the inward man), vos cum quibus Christus testamentum suum confirmavit et in quibus spiritum suum posuit.* So heißt es eben bevor er in den Hades niederstieg; und das Testamentum fügt hinzu (Rahmani S. 63): *sibi-que nos consociavit, oder (S. 61): cum iisdem in omnibus est.* Die Menschen erfahren dadurch daselbe, was Christus einst geschehen ist, sie haben selber das Kreuz zu besteigen, *through it the whole nature of mankind, always bearing it, is made inseparable from God; the bearers whereof, the faithful and perfect, separate their souls from everything that can be felt . . .*

Christus selbst ist wie unter den Gläubigen gegenwärtig, gegen Tod und Teufel kämpfend: daher die dramatischen Fragen des Todes, daher zuletzt der Dank Jesu in direkter Form: *Et postquam resurrexit a mortuis tertia die, gratias egit verbo Dei patris dicens: Gratias tibi ago, o rex, sermone (λόγῳ) quo tota creatura a te creata est.* Die Mysterien werden in direkter Form angeredet: *Procul estote ob omnibus rebus fluxis . . . unum fiatis cum homine interno . . .* Es ist aber nicht nur Christus selbst, der jene Worte spricht, es ist jeder Mysteriagoge, mit ihm eins geworden. Sermo ist hier auch der persönliche Logos, durch den die Schöpfung vollbracht worden ist, er ist in den Mysterien durch den Geist, und er redet allein mit Gott (Test.: *quique tibi soli, Pater, loquitur, te diligit, te glorificat per quem etiam chorus universus sanctorum perfectorum te clamat.*)

Damit ist die Ekstase erreicht: es ist Gottes Logos selbst, der Geist selbst, der in den Mysterien redet: das scheint der Höhepunkt zu sein, ganz wie wir es in der Abendmahlsliturgie z. B. des Testaments auch finden. Und diese Seite wird mehrmals in unsren Texten betont. Die Gläubigen erkennen Christus hier, obgleich er unsichtbar ist, sie werden ermahnt, alle ihre leiblichen Sinne zuzuschließen, erst so werden sie das Mysterium ihres Heils verstehen; der Dank wird nicht mit leiblicher Stimme gegeben; der Text schließt mit einer Bitte um „those things which He said that He would give us, which eye hath not seen and ear hath not heard and [which] have not entered into the heart of man“.

Das Zentrum ist hier wie in den obigen Liturgien der Tod Jesu, seine Hadesfahrt. Eindrucksvoll und wichtig erscheint die Beschreibung davon. Das-

selbe hörten wir oben in der armenischen Liturgie (Br. 431): Lift up your heads, o ye gates, and be ye lift up, ye everlasting doors, and the king of glory shall come in. Who is the king of glory? etc., wo der 24. Psalm (V. 7–10) in dieser Weise benutzt wird, um den Sieg des Herrn über Satan zu preisen (vgl. auch S. 453: it burst the adamantine gates: ye raze the gates of hell to their foundations).

Auch in östentlichen Liturgien kommen dieselben Gedanken in demselben Stil formuliert vor, z. B. in der mozarabischen Jakobus-Messe (Migne S. 527): Attollite portas principes vestras et elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae. Quis est rex gloriae? Dominus fortis et potens in prelio; dominus virtutum ipse est rex gloriae. In der Ostermesse der mozarabischen Liturgie gibt es ähnliche Formeln: Haec est dies quam fecit dominus: exultemus et laetemur in ea. Dexteram domini fecit virtutem, dextera domini exaltavit me. Populus: exulta. Aperite mihi portas justitiae. Auch dies geht wohl auf den Sieg des Herrn über den Teufel: in Gestalt der Engel, die vor den Toren der Unterwelt dem Sieger huldigen, als er aus dem Hades herausdringt oder in ihn hineindringt (so Germanus), stimmen die Kleriker ihr Loblied an.

Sassen wir zusammen, so führen diese Mystagogien in eine Auffassung von der Eucharistie hinein, die mit der identisch ist, die wir aus den Liturgien als die alte rekonstruiert haben: auch hier ist das Zentrale der gegenwärtige Herr, der im Kultus das Kreuzesleiden vollzieht, mit dem die Mysten geeinigt werden müssen, um dadurch auferweckt, vergöttlicht zu werden, was sich durch ihre Visionen und pneumatische Reden bestätigt.

Für die spätere Kirche sind die Vorstellungen nicht mehr so lebendig, obgleich sie nie ganz in der orientalischen Kirche ausgestorben sind. Aber die Opfervorstellung hat, wie wir schon oben bemerkt haben, ihren Siegeszug gehalten. Und doch ist lange Zeit die alte Vorstellung am Leben geblieben⁴⁸. Durch die neuen Vorstellungen hindurch und mit ihnen rein äußerlich verbunden finden wir sie in sehr interessanter Form in einigen Homilien vom Ende des 5. Jahrhunderts, the homilies of Narsai⁴⁹, aus denen ich hier einige Bruchstücke zitieren möchte.

(S. 1 ff.) Mystically the Church depicts the glorious Mysteries; and as by an image she shews to all men those things that have come to pass. Those things which came to pass in the death of the Son she commemorates by the Mysteries; His resurrection also from the dead she reveals before all . . .

(3) In that hour let us put away from us anger and hatred, and let us see Jesus who is being led to death on our account. On the paten and in the cup He goes forth with the deacon to suffer. . . . and when they have set it on the altar and covered

⁴⁸ Noch in Cyrills Katechesen ist dies der Fall. In der 5. entwickelt er, was im „Würdig und gerecht“ liegt, sagt dabei auch: ὄντως γὰρ εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν ὅτι ἀναξίου ὄντας ἡμᾶς ἐκάλεσεν εἰς τὴν τηλικαύτην χάριν, ὅτι ἐχθροὺς ὄντας ἡμᾶς κατήλλαξεν, ὅτι πνεύματος υἰοθεσίας κατήξισεν. Erst danach erwähnt er die Schöpfung und die Seraphim. Sonst kennt Cyrill eigentlich mehr die Opfergedanken.

⁴⁹ Zitiert aus Connolly, The liturgical homilies of Narsai (Texts and Studies VIII. 1), Cambridge 1909.

it they typify His burial . . . and the deacons attend his body which is suffering mystically. . . . The priest who is selected to be celebrating this sacrifice, bears in himself the image of our Lord in that hour . . .

And all the deacons who stand ministering before the altar depict a likeness of the angels that surrounded the tomb of our Lord. The sanctuary also forms a symbol of the Garden of Joseph, whence flowed life for men and angels. In another order it is a type of that kingdom which our Lord entered, and into which He will bring with Him all His friends . . .

And as soon as the priests and the deacons together have taken their stand they begin to recite the Faith of the Fathers:

(5) Now we believe in one God the Father who is from eternity, who holds all by the hidden nod of His Divinity . . . And in one Lord Jesus Christ the Son of God. He is the only begotten . . . who for our sake came down from heaven, folgt eine weitläufige Erwähnung der Heilstaten Jesu bis zur Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gericht.

. . . upon it (dem Altar) is the Gospel of life and the adorable wood (ξύλος) . . . (13) The priest begins to commune with God. He confesses the mercy and the grace that have been wrought in us by the revelation of the Word, who was revealed in a body which is taken from us, und so werden noch einmal alle Heilstaten ausgeführt: Geburt, Leben, Begräbnis, Auferstehung usw.

And because He went away to a place that is far from our ken, He was pleased to comfort us by His Body and His Blood until His coming⁵⁰.

(23) Three days did our Lord remain in the bosom of the earth; and on the third He arose and was resuscitated in great glory. And in like manner the priest bows three times; and by the third (bow) he symbolizes the resurrection of our Lord Jesus. Genuflexions also the priest makes three times and again he does not genuflect because the mystery of the resurrection has been accomplished⁵¹. A mystery of the resurrection does the priest accomplish by the completion of the Mysteries.

(24) Then the herald of the Church cries and lifts up his voice: Let us all approach with fear to the Mystery of the Body and the Blood. In faith let us recall the passion of Jesus our Lord, and let us understand also His resurrection from the dead. For our sake the Only-begotten of the God of all took a perfect man and accomplished His dispensation; and He suffered on the cross and died and was resuscitated and rose and ascended; and in His love He gave us as a pledge His Body and His Blood, that by them we might recall all the graces which He has wrought towards us . . .

⁵⁰ Hier wird (S. 16ff.) die gewöhnliche Opfervorstellung und Verwandlungstheorie entwickelt (wie mehrmals vorher).

⁵¹ Hier finden wir also, daß das Aufstehen oder Kniebeugen usw. der Gläubigen nicht bedeutungslos gewesen ist, sondern eine Rolle im Kultus gespielt hat.

(28) He who approaches to receive the Body stretches forth his hands, lifting up his right hand and placing it over its fellow. In the form of a cross the receiver joins his hands; and thus he receives the Body of our Lord upon a cross. Upon a cross our Lord Jesus was set at naught; and on the same cross He flew and was exalted to the height above. With this type he that receives approaches (and) receives.

Homilie XXIC. On the mysteries of the church and on baptism (p. 55): . . . A dread mystery he begins to depict spiritually; and he mixes his words as paints before the beholders. With the pen of his word he draws an image of the Crucified King; and as with the finger he points out His passion, also His exaltation. Death and life his voice proclaims in the ears of the people; and forgiveness of iniquity he distributes, he gives, in the Bread and the Wine. A mystery of death he shews first to mortal man; and then he reveals the power of life that is hidden in his words.

As for one dead he strews a bed with the sacred vessels; and he brings up, he sets thereon the bread and wine as a corpse. The burial day of the king he transacts mystically; and he sets soldiers on guard by a representation . . .

He calls upon the Hidden one to send him hidden power, that he may give power in the bread and the wine to give life. He turns the gaze of all minds towards that which is hidden, that they may be looking upon secret things by means of things visible . . . Look, he says, O men, upon the offering of the sacrifice which is for you, which the Divinity accepts with love on behalf of your lives. Look steadfastly upon the bread and the wine that are upon the table, which the power of Spirit changes into the Body and Blood. See the outward things with the outward senses of your members, and depict things hidden by the hidden faculties of your minds (!). Recall your deaths (!) by the sign that is full of death and life, and praise and magnify Him that sets power in things feeble . . .

Body and soul he nourishes with the food of power of the Mystery; and from (being) mortal he makes men immortal . . . His power lights down upon the visible table, and bestows power upon the bread and wine to give life . . .

With the name of the Divinity, three hypostases, he completes his words; and as one dead he raises (sc. from the dead) the Mystery, as a symbol of verity. In verity did the Lord of the Mystery rise from the midst of the tomb; and without doubt the Mystery acquires the power of life. On a sudden the bread and wine acquire new life; and forgiveness of iniquity they give on a sudden to them that receive them . . . By faith they acquire power to see things hidden; and as it were the King, they bear in triumph the Sacrament in the midst of their palms. They hold it sure that the Body of the king dwells in the visible bread; and in it the resurrection of the dead is preached to him that eats of it . . .

Come, ye mortals, let us aim at the mark that is hidden in our Mystery; and let us not relinquish the expectation of the life that is promised. Come, let us have recourse to the power of its spiritual aid, that it may aid us in the warfare of fierce passions. Come, let us be eager to approach it in holiness; and let us receive from it the medicine that is meet for our bruises . . .

Hier haben wir dieselben Gedanken ausdrücklich beschrieben, die wir meinten, aus den Mysteriologien herauslesen zu können. Es ist fast ausschließlich von der dramatischen Ausführung des Todes und der Auferstehung Jesu die Rede, die wenigen Bemerkungen, die nicht damit zusammenhängen, verraten die Auffassung einer späteren Zeit.

Ein ausführlicher Kommentar ist nach dem, was schon oben gesagt worden ist, überflüssig. Daß das Zentrale des Abendmahles (neben den hier auch vorkommenden Opfergedanken) das christliche Mysteriendrama sei, scheint ohne weiteres aus dieser weitläufigen Erklärung hervorzugehen. Das was wir das eucharistische Hochgebet nannten, der Hymnus auf Leiden, Tod, Auferstehung usw. des Herrn, bewahrt hier deutlich seine leitende Stellung. Es ist nicht nur vom Kommen des Herrn die Rede, sondern von seinem Kommen zum Leiden und Kreuz, zum Kampf mit Tod und Teufel, und seinem siegenden Durchdringen, mit anderen Worten das typische antike Mysteriendrama.

Auch im Oxydient vertritt Germanus diese Auffassung in seinem berühmten Briefe (Migne P. L. 72, S. 89 ff.). Er beginnt: *Prima igitur ac summa omnium carismatum missa canitur in commemoratione mortis domini quia mors Christi facta est vita mundi ut offerendo proficerit in salute viventium et requiem defunctorum.*

Von den Antiphonien heißt es, daß sie *adventum Christi mysticis vocibus besingen*, wie die Patriarchen schon vor der Sintflut: *psallentibus clericis procedit sacerdos in specie Christi de sacrario tanquam de coelo in arca domini quae est ecclesia ut tam monendum quam exhortandum nutriet in plebe bona opera et extinguat mala . . .*

Hymnum autem trium puerorum quod post lectionis canetur in figura sanctorum veterum qui sedentes in tenebris adventum domini expectabant. Sicut enim illis silentibus quartus angelus adfuit in nubem roris, inferens ignis incendia vicit, ita et istis Christo praestolantibus ipse dei filius magni consilii angelus adfuit, qui tartaria frangens imperia, gaudium resurrectionis illos liberans intulit quod evangelista docet. Secundum hoc etiam ecclesia servat ordinem ut inter benedictionem et evangelium lectio intercedat nisi tantum modo responsorium quod a parvulis canitur, instar innocentium qui pressi in evangelium consortis Christi nativitatem leguntur vel eorum parvulorum qui properante ad passionem domino clamabant in templum Osanna fili David, psalmista canente ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem.

Tunc in adventu sancti evangelii claro modulamine denuo psallet clerus aius in specie angelorum ante faciem Christi ad portas inferi clamantium: tollite portas principes vestras et elevamini portae aeternales et introibit dominus virtutum rex gloriae.

Egreditur processio sancti evangelii velut potentia Christi triumphantis de morte, cum praedictis armoniis et cum septem candelabris luminis quae sunt septem dona spiritus sancti vel v. legis lumina mysterio crucis confixa ascendens in tribunal analogie velut Christus sedem regni paternae, ut inde intonit dona vitae clamantibus clericis Gloria tibi domine, in specie angelorum qui nascente domino Gloria in excelsis deo pastoribus apparentibus cecinerunt.

Sanctus autem quod redeunte sancto evangelio clerus cantat in specie sanctorum qui redeunte domino Jesu Christo de inferis canticum laudis dominum sequentis cantaverunt . . .

. . . Nunc autem procedentem ad altarium corpus Christi non iam tubis inreprehensibilibus sed spiritalibus vocibus praeclara Christi magnalia dulci modilia psallet ecclesia. corpus vero domini ideo deferitur in turribus quia monumentum domini in similitudinem turris fuit scissum in petra et intus lectum ubi pausavit corpus dominicum unde surrexit rex gloriae in triumphum. Die folgenden Worte wollen zeigen, wie Brot und Kelch Leib und Blut des Herrn sind.

Patena autem vocatur ubi consecratur oblatio, quia mysterium eucharistiae in commemoratione offertur passionis domini. Die verschiedenen Tücher werden auch auf Tod und Begräbnis des Herrn gedeutet . . . quia omnia illa mysteria in Christi praecesserunt stigmata.

Laudes autem, hoc est alleluja, Johannes in Apocalypsi post resurrectionem audivit psallere. ideo hora illa domini palleo quasi Christus tegitur coelo, ecclesia solet angelicum canticum . . .

nomina defunctorum ideo hora illa recitantur qua pallium tollitur quia tunc erit resurrectio mortuorum quando adveniente Christo coelum sicut liber plicabitur.

Das Kommen Christi, die Huldigungsrufe der Engel, das Sich-Öffnen des Himmels, das Niedersteigen und die Rückkehr des Herrn, sein Leiden und seine Auferstehung, alles dies sind ja alte Bekannte aus den orientalischen Messen, wodurch hier unsre Rekonstruktion derselben eine willkommene Bestätigung findet. Als diese Liturgien vom Orient zum Abendlande kamen, scheint die Opfervorstellung doch nicht in den Messen die herrschende geworden zu sein, wie es in den uns erhaltenen Liturgien der Fall ist.

Die Anaphora, die einst das eucharistische Hochgebet gewesen ist, ist in den jüngeren orientalischen Liturgien zu einer Sammlung halbestarrer Formeln geworden, die sogar aus mehreren Liturgien fast vollständig verdrängt worden sind. Das ist sowohl in der syrischen, als auch in der ägyptischen (mit Ausnahme der abessinischen) und zum Teil der byzantinischen (Chrysostomus-Liturgie; in der byzantinischen Basiliius-Liturgie des 9. Jahrhunderts sind noch jene alten Formeln da, wie im armenischen und persischen Ritus) Liturgie der Fall. Das Gewicht liegt in etwas, was wir bis jetzt noch nicht behandelt haben, womit sie aber in den meisten unsrer Texte abgeschlossen werden: den Stiftungsworten. Auf sie müssen wir daher jetzt unsre Aufmerksamkeit richten. Diese offenbar ganz bewußte Verdrängung dessen, was einst im eucharistischen Kultus die Hauptsache gewesen ist, ist eine Tatsache, die im höchsten Grade

unsre Aufmerksamkeit verdient, wenn es gilt, die Geschichte der Eucharistie zu schreiben.

Kap. 3. Stiftungsworte und Anamnese.

In den meisten der oben erwähnten orientalischen Liturgien endigt die Anaphora mit den Stiftungsworten und darauf folgender Anamnese und Epiklese des hlg. Geistes.

In den östlichen Liturgien fehlt bekanntlich die Epiklese, auch wenn sich vereinzelte Spuren derselben finden. In diesen Messen folgt nach der Illatio (mit den Stiftungsworten; vgl. z. B. die mozarabische Messe) ein Gebet (post secreta, post mysterium, post pridie), das sich aber in ganz freien Formen bewegt. Oft ist es ganz allgemein gehalten und bittet um würdigen Genuß und um Segnung des Genusses. Das zeigt, daß Anamnese, Prosphora und Epiklese noch nicht zum eisernen Bestand der Messe gehörten (Bouffet), eine Erkenntnis, die viel wichtiger ist als eine Aufzählung aller der Gebete, welche eine solche schon enthalten.

Dem entspricht nun auch der Tatbestand bei den abendländischen Kirchenvätern. Bei den älteren Schriftstellern der lateinischen Kirche bis zum Ende des 4. Jahrhunderts finden sich noch keine oder höchstens ganz vage Spuren einer Epiklese des Geistes. Erst im 5. Jahrhundert begegnen wir deutlicheren Zeugnissen ihrer Kenntnis. Es ist in diesem Zusammenhang namentlich das Zeugnis des Ambrosius und des Augustin zu besprechen. Ambrosius scheint allerdings einmal die Epiklese zu bezeugen. Er sagt de spiritu sancto III 16, 112; P. L. 16, 803 vom heiligen Geist: quomodo igitur non omnia habet, quae Dei sunt, qui cum patre et filio a sacerdotibus in baptismo nominatur et in oblationibus invocatur, cum patre et filio a Seraphim in coelestibus praedicatur. Die Stelle ist freilich an sich nicht sehr deutlich. Man vermisst hinter dem invocatur im Text ein „et“¹. Es ist nicht unmöglich, daß in oblationibus invocatur später eingeschoben sein könnte. Stand aber die Wendung im Text, so fällt ihre Stellung vor der Erwähnung der Präfation mit dem Trishagion auf. Es steht m. E. der Vermutung nichts entgegen, daß Ambrosius hier gar nicht auf die Epiklese nach der Konsekration, sondern auf die Anrufung des Geistes bei der Darbringung der Gaben anspiele.

Der dem Ort und der Zeit nach Ambrosius nahestehende Liber de sacramentis IV 4² vertritt andererseits mit aller Schärfe die Auffassung, daß die Konsekration durch die Rezitation der Herrenworte statfinde. ubi venit ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Durch diese Ausführung ist das feierliche Moment der Epiklese mit Sicherheit ausgeschlossen.

Über Augustin urteilt Probst S. 298: Über die Epiklese beobachtet Augustin Schweigen oder er gibt nur sehr schwache Andeutungen. Diejenige

¹ De fide IV 10, 124 (P. L. 16, 641) beweist gar nichts. Es heißt hier: quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium . . . transfigurantur. — Es fragt sich aber, wie die sacra oratio beschaffen war, ob es dort Epiklese gab oder nicht.

² Damit stimmt überein Ambrosius de myster. IX 52.

Stelle, die noch am ehesten für die Bekanntschaft Augustins mit dieser zeugt, ist de trinitate III 4,10 quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur, ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei³. Aber sollte diese ganz allgemeine Ausführung wirklich einen Beweis für das Vorhandensein der Epiklese in Augustins Abendmahlsliturgie bieten? Hätte sich Augustin nicht sicher deutlicher und bestimmter ausgedrückt, wenn dieser liturgische Brauch ihm vertraut war? Andererseits ist es unleugbar, daß Augustin der bestimmten Meinung ist, daß die Konsekration der heiligen Elemente sich durch die bei der Feier gesprochenen Herrenworte vollzog (Probst 293f.).

Daß endlich an der Wende des 4. und 5. Jahrhunderts sich auch abendländische Zeugen finden (Optatus v. Mileve, Fulgentius v. Ruspe)⁴ kann bei der allgemeinen Vorherrschaft der Epiklese in der morgenländischen Liturgie nicht Wunder nehmen⁵.

Auch sie verrät an diesem Punkte eine ganz deutliche Entwicklung. In dieser Zeit sind zwar Stiftungsworte, Anamnese und Geist-Epiklese regelmäßiger Bestand der orientalischen Messen. Aber verschiedene Spuren verraten, daß es nicht immer so gewesen ist.

Schon die Weise, in der die Stiftungsworte mit der Anaphora verbunden werden, und die in den Messen ziemlich stark wechselt, verdient genaue Beobachtung. Denn wie in den okzidentalischen Messen jene nur einfach an die Anaphora angereiht werden und eigentlich vollständig unmotiviert auftreten, so ist es nicht selten auch in den orientalischen Liturgien der Fall. In den späteren Messen ist der Anschluß geglättet. Die Anaphora ist dann nur Einleitung zur Stiftungsepiklese. Die Heilstaten Jesu werden nur bis zur Stiftung rezitiert, die als οἰκονομία τῆς σωτηρίας unmittelbar vor Jesu Tod (μέλλων δὲ τὸν ἐκούσιον καὶ ζωοποιὸν διὰ σταυροῦ θάνατον) eingeführt wird. So der syrische Ritus (Br. 51 und 86) wie auch die (Markus-, Br. 132 und) Chrysostomusliturgie (Br. 385). In der armenischen Liturgie (Br. 436, 36) wurden die Stiftungsworte nach der Erwähnung des Kreuzes in einen schon fertigen Text interpoliert, der dann mit Tod usw. des Heilands fortfährt (Br. 437, 28).

Damit ist aber die Anaphora, die wir oben verfolgt haben, eigentlich verstümmelt: das was sonst die Hauptsache gewesen ist, ist hier verschwunden, um den Stiftungsworten Platz zu machen. Die Anaphora kann hier nicht mehr die Hauptsache sein. Nicht die Heilstaten Jesu sind wichtig, sondern die eine Tat, die Stiftung des christlichen Mystereums, des Leibes und Blutes des Herrn, die hier Gott dargebracht und geopfert werden. Die sonstigen Formeln wollen nur die näheren Umstände dieser Stiftung angeben oder dazu überleiten. Das eucharistische Mysterium wird auf diese Weise als Schlüsselpunkt der ganzen Geschichte der Menschheit betrachtet, es ist das Ziel, zu dem die Entwicklung hinstrebt, und durch das die Menschen, den Befehl des Meisters vollstreckend, das Heil erreichen können.

³ Die kurzen Andeutungen Epist. 149, 16 (P. L. 53, 636 f.) können hier nichts beweisen.

⁴ Probst, S. 298.

⁵ Diese Beobachtungen über das Fehlen der Epiklese im Abendlande verdanke ich dem Manuskripte Bouffets, der freilich in der römischen Messe Spuren von ihr entdeckt, was mich aber nicht überzeugt hat.

Aber nicht alle Liturgien verraten einen so konsequenten Standpunkt. In den meisten wird, ganz wie in den östlichen Messen, das alte Hauptgebet in voller Ausführung beibehalten und die Stiftungssperitope einfach daran angereiht. Mehrere Versionen der Anaphora der ägyptischen Kirchenordnung verraten das (z. B. die äthiopische Version des Testamentum und andere äthiopische Varianten). Die abessinische Anaphora lautet z. B.: He came and was born of the virgin, that he might fulfil thy will and make a people for thee. He stretched out his hands to the passion suffering to save the sufferers that trust in thee, who was delivered of his own will to the passion that he might abolish death . . . and make known his resurrection. In the same night . . . oder: . . . iustos illuminaret . . . , infantes educaret et resurrectionem suam manifestaret. In illa nocte qua prodiderunt eum, accepit panem . . . (Eudolf). Auch in der arabischen Version erscheinen die Stiftungsworte eigentlich ohne jeden Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (S. 15)⁶. Daselbe sehen wir auch in der sog. Clementinischen Liturgie VIII 12, 35: der Text ist eigentlich abgeschlossen, die Christen stehen da, der Heilstaten des Gottes sich erinnernd, Gott dankend; dann kommt es plötzlich: denn in der Nacht . . . So ist es auch in der byzantinischen Liturgie . . . πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ἵνα ἡ αὐτὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πρωτεύων καὶ ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλῶσύνης ἐν ὑψηλοῖς ὅς καὶ ἡξεῖ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· κατέλιπεν δὲ ἡμῖν ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους ταῦτα ἃ προτεδείκαμεν κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολὰς· μέλλων γὰρ ἐξίέναι ἐπὶ τὸν ἐκούσιον . . . καὶ ζωοποιὸν αὐτοῦ θάνατον ἐν τῇ νυκτὶ . . . (Br. 327 und 404), wo man aber versucht hat, einen Übergang herzustellen.

Die Stiftung tritt in diesen älteren Texten in einem Zusammenhang auf, der eigentlich ganz unpassend ist: erst nachdem Tod, Begräbnis, Auferstehung, eventuell auch Himmelfahrt erwähnt worden sind, kommt der Bericht der Stiftung der Eucharistie. So wie dieser mit der Anaphora verbunden worden ist, kann diese nur als geschichtliche Einleitung zur Stiftungssperitope gedacht sein — wie es auch in späteren Liturgien der Fall ist —, aber dann sollte man erwarten, daß eigentlich nur die Menschwerdung Christi und höchstens noch sein Leiden hier erwähnt wird, weil ja Tod, Auferstehung usw. erst nach dem letzten Mahle stattfanden.

Im Syr. Testamentum und der ägyptischen Kirchenordnung hat man jene Schwierigkeiten, die die Stiftungssperitope an diesem Punkte bereitete, in anderer Weise zu lösen versucht. Man hat nämlich die alten Hauptgedanken zurückgedrängt und sie nur als Einleitung zur Stiftung selbst stehen lassen: who when? He was betrayed to voluntary suffering, that He might raise up those, who had slipped, and find . . . and reveal the resurrection, taking bread gave it . . . Jesus hat also nach unsrer Liturgie selber seinen Tod durch das Feiern des Abendmahles illustriert (das ist das spätere: μέλλων γὰρ ἐξίέναι . . .), diese Feier ist der kultische Ausdruck jener geschichtlichen Tatsache (so auch z. B. die Gregorius-Liturgie).

Alle jene mehr oder weniger gekünstelten Versuche, die Stiftungsworte

⁶ Vgl. auch die Gregorius-Liturgie (Renaudot I, S. 30).

⁷ Diese Konstruktion findet sich auch z. B. in der oben zitierten ambrosianischen Liturgie, muß also schon alt sein.

mit dem „Siegeshymnus“ zu verbinden, scheinen aber eines mit größter Wahrscheinlichkeit zu bezeugen: daß sie nicht von Anfang an mit einander vereinigt gewesen sind. Unser Hymnus hat einst ohne Stiftungsperitope bestanden, in der ältesten eucharistischen Liturgie muß diese gefehlt haben. Der Hymnus hat also eine selbständige Bedeutung gehabt, die wir finden müssen, um das altchristliche Abendmahl verstehen zu können. Die Stiftungsworte sind erst später als besonderes Moment in der allgemeinen Entwicklung zu verwerten.

Dieses Resultat wird nun stark dadurch gestützt, daß wirklich jene Worte in mehreren späteren Liturgien fehlen oder wenigstens einst gefehlt haben müssen, eine Tatsache, die unverständlich wäre, hätten sie einst einen festen Platz gehabt.

Sie fehlen z. B. in der nestorianischen Liturgie der Apostel Addai und Mari (Br. 285). Kein Manuskript hat sie, und sie als selbstverständlich voraussetzen (wie Brightman getan hat) ist methodisch falsch. Noch heute fehlen sie in einigen armenischen Gebieten⁸.

Auch in dem Fragment einer persischen Anaphora des 6. Jahrhunderts, zuletzt von Brightman als Appendix E abgedruckt, sucht man vergebens nach jener Peritope. Nach der Erwähnung von Menschwerdung, Leiden und Auferstehung Christi und zwar deutlich um unsretwillen (wie im Testament), heißt es: *reliquit in manibus nostris pignus corporis sui sancti ut de propinquo esset nobiscum per corpus suum et omni tempore se nobis immisceret per virtutem suam. ante enim tempus crucifixionis ipsius et horam in qua glorificandus erat accepit panem et vinum quae fecerat voluntas ipsius, sanctificavit ea per verbum Spiritus et hoc mysterium . . . reliquit nobis et bonam similitudinem commisit nobis ut quemadmodum ipse fecit [nos quoque faciamus] iugiter et salvemur per mysteria [ejus].* Dieser Text scheint also die Stiftungsworte auszuschließen.

Auch die armenische Liturgie zeugt davon, daß sie einst ohne Stiftungsworte existiert hat. Diese scheinen hier in einen schon fertigen Text interpoliert zu sein (Br. 436, 36 wird 437, 28 fortgesetzt), in dem Menschwerdung, Kreuzigung und Hadesfahrt der Hauptinhalt sind⁹.

Auch hier scheint also das Material einen Blick in die geschichtliche Entwicklung zu ermöglichen. Alles ist im Werden und Wachsen. Die ersten tastenden Versuche, die Stiftungsworte an das alte Hauptgebet anzuhängen, werden immer kühner und führen zuletzt dazu, daß man sich an diesem Gebet

⁸ Dafür vgl. Connolly, a. a. O. (Texts and Studies VIII, 1) S. LXIII, vgl. S. LVI.

⁹ Die Stiftung fehlt in The liturgy of the Presanctified (Br. 348), wie in den Canones Hippolyti. In diesen können sie in dem allgemein formulierten: *dicat orationem et perficiat missam* eingeschlossen sein, was wohl notwendig ist, wenn die Canones, wie Schwarz u. a. voraussetzen, ein Exzerpt aus der ägypt. KO. sind. Der allgemeine Ausdruck läßt jedoch eher vermuten, daß dieses Gebet ein freies ist (so Achelis, Die Canones Hippolyti, Texte und Unters. VI 6, Leipzig 1891, S. 188). Auch Ap. Const. VII 25–26 fehlen (wie in der Didache) die Stiftungsworte. Ist es dann Zufall, daß bei Cyrill, Kat. Myst. V 3–6 jede Erwähnung dieser Worte fehlt (so Br. 469, 24)? Die Bedeutung der Worte kann wenigstens nicht sehr groß sein, da sie hier fehlen können.

selbst vergreift, um dem Eindringling einen besseren Platz zu schaffen. Das tritt aber erst dann ein, als der Sinn der ganzen Feier sich verändert hat und als Opfer an Gott angesehen wird: dann hat die Erwähnung von Leiden, Tod und Auferstehung Christi keinen Sinn mehr, sondern verschwindet allmählich aus der Liturgie. Als Rudiment bleibt nur die Opferung des Heilands zurück, die der Priester Gott nach dem Befehl darbringt, den Christus einst in der Nacht, als er dem Tode übergeben wurde, erteilt hatte. Die Worte des Heilands: dies ist mein Leib, dies ist mein Blut, bezeugen das Ziel, zu dem die ganze Feier hinstrebt und das durch die Geistespflege (vgl. unten) erreicht wird.

Aber ursprünglich will man offenbar mit Hinzufügung der Stiftungsworte etwas weit einfacheres besagen. Man will das christliche Mysterium als eine Stiftung Christi hinstellen, von derselben Art wie Attis den Seinigen Weißen (wie ja überhaupt alle Kulturooen der Mysterien) gestiftet hat. Daher bleibt in diesem Stadium die ganze Anaphora noch unangetastet. Der Herr selbst hat, wie er ausdrücklich bezeugt, das Abendmahl zur Verkündigung seines Todes und seiner Auferstehung bestimmt. Das wollen die Stiftungsworte ursprünglich besagen¹⁰.

Daher können sie nicht als die Konsekration vollziehend gedacht werden — in dem Maße, wie wir hier davon reden können —, das gilt eher von der Dankagung für Jesu Leiden, Tod und Auferstehung, oder vielleicht richtiger für die Feier als ganzes genommen. Treffend illustriert die oben erwähnte persische Anaphora dieses Stadium der Entwicklung: Jesus überließ uns dieses Mysterium, wir sollten es so feiern wie er es vorgeschrieben hat und so durch seine Mysterien erlöst werden. Irgend eine Konsekration existiert hier noch nicht, weil die Elemente noch keine Rolle spielen; es ist von der ganzen Feier nur in dem Sinne, den wir oben als ihren Inhalt haben feststellen können, die Rede.

Auch die Worte, die man Jesus in den Mund legt, zeigen Veränderungen. Im Syr. Testamentum fehlt ein Wort für den Kelch; es heißt hier nur: also the cup of wine which He mixed He gave for a type of the blood which was shed for us. Dies Fehlen kann kaum Zufall sein. Denn es findet sich auch in der Anaphora der äthiopischen Liturgie des Heilands, die von der Liturgie des Testamentes abhängig ist: Similiter quoque calicem vini post quam coenati essent, miscens, gratias agens, benedicens et sanctificans, dedisti illis verum sanguinem tuum qui effusus est pro peccatis nostris. Daß dies bei den späteren korrigiert wird, ist ja nur zu erwarten. Die Formel für das Brot ist im Testament zu beachten: „Take, eat, this is my body, which is broken for you for the forgiveness of sins. When ye do this, ye make my resurrection.“ Beim Kelch fehlt das „zur Vergebung der Sünde“ (es tritt schon

¹⁰ Vgl. W. C. Bishop: ... the words of institution were not recited as of themselves effecting the consecration but rather as the authority in obedience to which the rite is performed. The priest recites the account of our Lord's deeds and words at the Institution and then proceeds to some such effect as this: „Therefore we, according to His command, present unto Thee these gifts“ (The primitive form of consecration of the holy eucharist, Church Quarterly Review 1908, p. 392).

in der abessinischen Liturgie auf) es fehlt aber auch beim Brot in der ägyptischen Kirchenordnung. Das ist allem Anschein nach ursprünglich¹¹. Dagegen findet es sich in sämtlichen späteren Liturgien.

Das Testament (syr.) fügt bei der Erwähnung des Brotes hinzu: When ye do this, ye make my resurrection (äth. hat: cum hoc feceritis, commemorationem mei facitote; arab.: hoc facite in meam memoriam). Das ist eine originelle und altertümlich klingende Formel, wohl älter als das gewöhnliche commemorationem meam facite oder facite in meam memoriam, obgleich ich glaube, daß sie dem Sinn nach dasselbe sagt. Die Clementinische Liturgie hat denselben Gedanken, wenn sie zu den Stiftungsworten mit „tut es zu meiner Erinnerung“ nach dem Kelch Worte des paulinische: ὁσάκις γὰρ ἔαν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ πίνητε τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε ἄχρις ἂν ἔλθω hinzufügt (VIII 12, 37). Aber die Formel des Testaments zeugt dafür, daß sie nicht aus Paulus geschaffen ist. Dann ist es nicht allein aus Paulus zu verstehen, wenn in den meisten späteren Liturgien des Morgenlandes sich als Herrenwort die Formel findet: so oft ihr dies Brot eßt und diesen Kelch trinkt, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε ἄχρις οὗ ἔαν ἔλθω (Jakobus-Liturgie Br. 52 und 87; Markus-Liturgie Br. 133, aber τὴν ἐμὴν ἀνάληψιν hinzugefügt, byzantinische Liturgie Br. 328 und 405, aber ohne ἄχρις ἂν ἔλθῃ; ähnlich in der ägyptischen Kirchenordnung (mit Par.)¹² wie im liturgischen Papyrus von Der Balhzeh¹³; eine Sitte, die sich auch in der gallitanischen Messe findet. Vgl. auch die abessinische Liturgie Br. 232: and as often as ye do this make ye memorial of me. The people shall say: We show Thy death, Lord, and Thine holy resurrection: we believe Thine ascension).

Diese Formel ist so wichtig, weil sie uns allem Anschein nach unsere Hypothese bekräftigt, wie die Stiftungsworte in diesen Liturgien gefaßt werden müssen und warum sie hierher versetzt worden sind. Sie sind ursprünglich nicht da, um die Elemente als Leib und Blut des Herrn zu bezeichnen, überhaupt liegt nicht darauf das Gewicht, sonst könnte das Wort für den Kelch nicht im syrischen Testament fehlen. Sie sind nicht da, um den Tod Jesu als Opfer für unsere Sünden darzustellen. Das „zur Vergebung der Sünden“ ist nicht in den ältesten Formeln vorhanden. Da heißt es vom Leib und Blut des Herrn: quod pro vobis confringitur, effunditur¹⁴. Und wie das verstanden werden muß, zeigen die Formeln: „tut“ ihr „meine

¹¹ Lagin, a. a. O. S. 143, gibt als Prinzip an: „L'âge relatif des formules de consécration que nous passerons en revue sera d'autant plus près des temps apostoliques que la teneur de ces formules sera plus exclusivement conforme à ces textes“ (sc. die Evangelien, vgl. S. 147). Ich glaube, daß gerade das Entgegengesetzte das Wahrscheinliche ist. Als die Schrift kanonische Autorität gewann, hat man selbstverständlich allmählich die Formeln nach ihr korrigiert.

¹² Die Worte fehlen in der Chrysostomus-Liturgie Br. 386 und in der armenischen Liturgie Br. 437, kommen aber auch in abendländischen Messen vor. Mit Recht bemerkt Duchesne S. 220: La rencontre des deux liturgies mozarabique et ambrosienne, soit entre elles, soit avec les liturgies d'Orient, sur un détail de cette importance, est un fait très remarquable.

¹³ Ist dort (wie im zweiten Gliede) statt τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ὁμολογεῖτε ἀνάστασις zu lesen? ich zitiere nach Woolley, a. a. O. S. 120.

¹⁴ In einigen Liturgien findet sich hier Futurum.

Auferstehung“, „Gedächtnis an mich“, „meinen Tod und Auferstehung“, oder ihr „verkündigt“ dies, „bekennt“ es. Christus selbst hat eine Feier eingestiftet, damit dort sein Tod und seine Auferstehung „getan“ werden. In diesem Licht hat man also die Anaphora betrachtet, die einst das Hauptgebet der ältesten Abendmahlsliturgien gewesen ist und zu der man diese Stiftungsworte hinzugefügt hat, um die Feier als Stiftung Christi erscheinen zu lassen. Was die Gemeinde hier tut, tut sie auf den Befehl des Meisters.

Das wird durch die Weise, mit der man die Folgerung aus den Stiftungsworten zieht, noch deutlicher. „Remembering therefore Thy death and Thy resurrection“, heißt es im Syr. Testamentum und Par., so auch im Papyrus von Der Balzeh: τὸν θάνατόν σου κ<αταγγέλλ>ομεν, τὴν ἀνάστασιν <σου ὁμολογοῦ>μεν καὶ δεόμεθα τ . . . oder Berl. Klass. Texte, S. 121: τὸν θάνατόν σου κ<ύριε> καταγγέλλομεν καὶ τὴν ἀγίαν σου ἀνάστασιν δοξολογοῦμεν, Χριστός.

Diese Formeln können nicht nur durch die Stiftungsworte erklärt werden. Sogar in den Liturgien, wo höchstens das eine Glied in den Stiftungsworten vorkam, hören wir das doppelte: *memores igitur mortis et resurrectionis eius*. Das muß auf die den Stiftungsworten vorangehenden Formeln zurückgehen. Da finden wir auch immer in den älteren Texten Tod und Auferstehung des Herrn erwähnt. Erst in den späteren Liturgien hat man, wie wir oben gesehen haben, jene Formeln verkürzt und nur als Einleitung zur Stiftungssperitope stehen lassen. Die Worte aber, mit denen man die Anaphora zusammenfaßte, sind dessenungeachtet stehen geblieben, wahrscheinlich weil sie so stark formelhaft waren, daß man nicht wagte, sie zu verändern.

Das „*memores*“ ist in mehreren Liturgien stark erweitert¹⁵. Es umfaßt nicht nur Tod und eventuell Auferstehung, sondern Leiden, Tod (Kreuz), Begräbnis, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes, Zurückkommen zum Gericht. Diese Sätze gehen ja noch deutlicher auf das der Stiftung vorangehende Gebet zurück¹⁶. Aber sie sind stehen geblieben, auch wenn alle jene Tatsachen daraus gestrichen sind und die Anaphora nur als Einleitung zu den Stiftungsworten dient, als fast unverständliche Reste ihrer früheren Bedeutung in der eucharistischen Liturgie¹⁷.

Der Abschluß dieses Abschnitts der Liturgie lautet im Testamentum: *remembering . . . we offer to Thee bread and cup, giving thanks to Thee . . . , since Thou hast promised to us to stand before Thee and to serve Thee in priesthood (nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare)*. Das ist nun auch in der ägyptischen Kirchen-

¹⁵ Die gallischen Liturgien bieten oft nur *passionem* (3. B. *Missale Gothicum* Muratori III p. 206: *commemorantes et celebrantes passionem unici Filii tui Jesu Christi*; p. 212: *credimus, domine, adventum tuum, recolimus passionem tuam* S. 219, 274 u. a.; die mozarabische Messe bietet die paulinische Formel).

¹⁶ So scheint mir auch diese Tatsache für das einstige Fehlen der Stiftungsworte in der Messe zu zeugen.

¹⁷ Auch die römische Messe hat, eigentümlich genug, diese weitläufigen Formeln aufgenommen. — In der Ignatius-Liturgie (Renaudot II 217f.) wird in eigenartiger Weise sogar der Hauptton auf das kommende Gericht gelegt, das zugleich als gegenwärtig gedacht wird, und Gott um Barmherzigkeit und Rettung gebeten.

ordnung und der clementinischen Liturgie der Fall. Hier scheint also ein Gedanke sich einzudrängen, der in der Anaphora, die wir vorher untersucht haben, nie aufgetreten ist, der Gedanke an die Elemente als Opfer, προσφέρειν, offerre. Aber vielleicht hat das Wort noch nicht jenen technischen Sinn. In den späteren Liturgien ist der Charakter des Opfers noch viel stärker betont. In der byzantinischen Liturgie heißt es nicht Brot und Kelch opfern, sondern τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες (Br. 329, 405)¹⁸, und in der Fortsetzung hören wir von λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σου θυσιασθηρίῳ, so auch in dem ägyptischen Ritus (Br. 133 und 178). Das wird in der syrischen Liturgie noch stärker betont, wo es heißt: προσφερόμεν σοὶ δέσποτα τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν (Br. 53 u. 87; vgl. Chrysostomus-Liturgie Br. 329, 332 u. 386: τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν). Hier dagegen hören wir nichts vom Stehen vor Gott, ihm Priesterdienst tuend.

Aber in einigen alten Liturgien fehlt jede Erwähnung eines Opfers. Nur der Gedanke an das Feiern eines Mysteriums wird stark betont. So die erste Formel der clementinischen Liturgie¹⁹. In dem oben erwähnten liturgischen Papyrus heißt es nun von den Mönchen: ἡξιώθημεν γὰρ τῆς μυστικῆς καὶ ἀνεκλαλήτου σου τραπέζης καὶ ἡμεῖς προθύμως μεταλάβωμεν ἐκ τῶν προκειμένων σου δώρων τῶν πνευματικῶν σὺν ἀγγέλλοις εἰπόμεν τὸν ὕμνον τὸν ἐπινίκιον· ἀλληλούϊα²⁰. Ungefähr dasselbe hören wir in der so oft altertümliche Züge bewahrenden nestorianischen Liturgie (Br. 285 ff.): And for all thine helps and graces towards us let us raise to thee praise and honour and confession and worship now and ever and world without end. . . . And we also, o my Lord, thy weak and frail and miserable servants who are gathered together in thy name both stand before thee at this time and have received the example which is from thee delivered unto us, rejoicing and praising and exalting and commemorating and celebrating this great and fearful and holy and lifegiving and divine mystery of the passion and the death and the burial and the resurrection of our Lord our Saviour Jesus Christ. Ähnliches bietet die armenische Liturgie (Br. S. 437) nur mit dem Unterschied, daß hier die Phrase: „and we offer unto thee thine own of thine own“ eingeschoben ist, doch ohne Zusammenhang mit ihrer Umgebung. Die persische Anaphora des 6. Jahrhunderts scheint in ähnlicher Weise aufgebaut zu sein.

In der Liturgie Theodors (Renaudot II 619) lesen wir, nachdem die Stiftung so eingeführt wird: Sicut praeceptum nobis est ita congregati sumus, . . . ut . . . celebremus mysterium magnum, tremendum, sanctum et divinum, per quod facta salus est magna universo humano generi nostro . . .²¹:

¹⁸ Hier finden wir also die Gabendarbringung in die Meßliturgie mit einbezogen.

¹⁹ Vor den Stiftungsworten schließt diese Messe die Anaphora mit folgender Formel: μεμνημένοι οὖν ὧν δι' ἡμᾶς ὑπέμεινεν εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ παντοκράτορ, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα, καὶ τὴν διάταξιν αὐτοῦ πληροῦμεν; diese wird dann vom μεμνημένοι der zweiten Dankformel aufgenommen.

²⁰ So auch im Pap. Der-Balgeh.

²¹ Vgl. die nestorianische Liturgie, Renaudot II S. 633.

Adoramus te domine et gratias agimus tibi et glorificamus te quod nos licet indignos propter peccata nostra ad te accedere fecisti per miserationes tuas multas; et renovasti nos et sanctificasti per gratiam Spiritus sancti, dignosque praestitisti nos administrandi coram te ministerium hoc tremendum et divinum ad salutem vitae nostrae; simulque confitemur coram te cum gratiarum actione maxima ob salutem magnam quae nobis omnibus praestita est per filium tuum . . .

Erst weit später (S. 621) kommt eine Geistespflege, und zwar offenbar zu spät, da ja die ganze Zeit die Elemente als der fleischgewordene Herr behandelt worden sind.

Hier haben die Formeln vom Priesterdienst nichts mit der Opfervorstellung zu tun, sondern sie sehen das Dienen der ganzen Gemeinde im Mysterium vor, die das Mysterium vollzieht und dadurch mit dem heiligen Geiste erfüllt wird.

Die hier benutzte Terminologie ist von größtem Interesse. Das Testamentum redete von „make my resurrection“, wir hören von memores mortis et resurrectionis tuae, remembering, commemorating, memoriam agere (Mystagogie), Verkündigung des Todes (καταγγέλλειν), bisweilen auch der Auferstehung, dies bekennen (ὁμολογεῖν), preisen (δοξολογεῖν), wir hören von reparare, renovare, reformare, repraesentare, προσάγειν (Brightman S. 526), von narratio, explicatio (Br. 512); Ap. Konst. VII 25 hat den Ausdruck: οὐ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν, αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον, auch hier also zuerst die fließende Terminologie, die erst allmählich fester und gebundener wird.

Das memores ist der später herrschend gewordene Terminus. Er ist nicht spezifisch christlich. Ein Text der Osiris-Mysterien hat die charakteristische Überschrift (Budge II S. 59): The Book of Commemorative sentences which are to be said by the two sisters in the house of Osiris Khenthi-Amentiu, the Great God, the Lord of Abydos, in the IVth month of the season of Akhet on the XXVth day of the same. This book shall likewise be recited in every seat of Osiris during his festival, for it shall make his soul to be a spirit, shall stablish his body, shall make his ka to rejoice, shall give breath to the nostrils and air to the throat which is stopped, shall make the hearts of Isis and Nephthys happy, shall place Horus on the throne of his Father. It is beneficial to recite this book from the hieroglyphic text²². So wird Osiris auch „thou art the Lord who art commemorated in heaven and upon earth“ (S. 76) genannt.

Der Terminus ist in der Osirisliturgie ebenso technisch wie in der christlichen. Er kann nicht „remember“ bedeuten sondern „commemorate“, in Erinnerung bringen. Er steht ja auch synonym mit Termini wie „verkündigen“, „hervorführen“, „erzählen“, „aufführen“ usw., oder ταῦτα ἀντίτυπα

²² Nur die alte Sprache ist heilig, das ist eine gewöhnliche religionsgeschichtliche Erscheinung.

ἐπιτελεῖν. Ich möchte hier die Worte des Plutarch (de Is. et Os. 27) über die Isis-Ösirismysterien anführen: οὐ περιεῖδε (Isis) τοὺς ἀθλοὺς καὶ τοὺς ἀγῶνας, οὓς ἀνέτλη, καὶ πλάνας αὐτῆς, καὶ πολλὰ μὲν ἔργα σοφίας πολλὰ δ' ἀνδρείας, ἀμνηστίαν ὑπολαβοῦσαν καὶ σιωπὴν, ἀλλὰ ταῖς ἀγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων, εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναιξιν ὑπὸ συμφορῶν ἐχομένοις ὁμοίων καθωσίωσεν (vgl. 35 und 70. 71).

Daß wir uns hier in Mysteriengedanken bewegen, bezeugt auch Athenagoras 28: τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους θνητοὺς νομίζουσιν καὶ ἱερὰ τοὺς τάφους αὐτῶν· δηλοῖ δὲ καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ περὶ θεῶν. Ἡρόδοτος δὲ καὶ τὰ παθήματα αὐτῶν φησὶ μυστήρια (Herodot II 171: τὰ δέικηλα τῶν παθῶν αὐτοῦ, sc. Osiris'). Man soll sich also der Wohltaten Gottes erinnern, seine Leiden sollen gezeigt, abgebildet werden, das ist die tröstende Hoffnung für die, die in ähnlichen Trübsalen wie der Gott sich befinden. Daher betont Athenagoras so oft, daß die Leiden Mysterien genannt werden: jene werden in den Weihen rezitiert, „erinnert“, „nachgebildet“. Und wie Plutarch von τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις (de Is. et Os. 35) redet (der Plural findet sich auch in christlichen Aussagen), so z. B. die Jakobs-Eiturgie (Rel. lit. vet. p. XX): καὶ ἀποδείκνυται ἡ τοῦ θεοῦ ἐνανθρώπησις, τὰ τε πάθη καὶ ἡ ἐκ νεκρῶν ἀνάστασις, ἡ εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνοδος. Und als Lucian de dea syria 6 von den Attismysterien redet, kommt dieselbe Terminologie zum Vorschein: μνήμην τοῦ πάθεος τύπονται τε ἐκάστου ἔτεος καὶ θρηνέουσι καὶ τὰ ὄργια ἐπιτελέουσιν . . . τὰ πένθεα καὶ τὰ ὄργια οὐκ ἐς τὸν Ἀδωνιν ἀλλ' ἐς τὸν Ὀσirin πάντα πρήσσεσθαι (vgl. Firm. Mat. VI 5).

Schon das zitierte Material zeugt dafür, daß die Christen, wenn sie vom Erinnern der Leiden des Herrn reden, die Terminologie der Mysterienreligionen verwenden. Aber auch diese ist ebenso wenig einheitlich wie die christliche. Schon Plutarch benutzte drei synonyme Ausdrücke, von denen der eine, das μμεῖσθαι, auch im Christentum technisch geworden ist, wie er es in den hellenistischen Religionen ist. Von den Attismythen erwähnt Lucian (de dea syria 15): Πέη δὲ τέμνονται, καὶ Ἀττεα μμεόνται. Minucius Felix Oct. 23 berichtet von den Verehrern des Isis: Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquit, et Isiaki miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur: mox invento parvulo gaudet Isis, exultant sacerdotes. Und wie alt diese Terminologie ist, geht daraus hervor, daß sie auch in den eleusinischen Mysterien technisch zu sein scheint: El. Lysias c. Andocid. 30 heißt es vom Hierophanten: ἐνδὺς τὴν στολὴν μιμούμενος τὰ ἱερὰ ἐπιδείκνυε τοῖς ἀμυήτοις καὶ εἶπε τῇ φωνῇ τὰ ἀπόρρητα (ähnlich auch Hippolyt, Ref. V 8, 39 ff.)²⁵. In den christlichen Eiturgien sagen Termini wie renovare, reformare, repraesentare, προσάγειν daselbe. Rein technisch wird der Terminus schon von Ignatius an für die Märtyrer verwendet, die, wie wir unten (Kap. 7) sehen werden, μμηταί Christi sind, da sie ganz real das

²⁵ Vgl. z. B. Soucart, Les mystères d'Eleusis, Paris 1914, S. 415; Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte, Paris 1902.

nachahmen, was er einst gelitten hat. Aber auch im Zusammenhang mit dem Abendmahl und dem „Erinnern“ findet er sich bei Cyprian²⁴.

Wie man sich also in den hellenistischen Mysterien der Leiden des Gottes, ganz besonders seines Todes und seiner Rückkehr zum Leben, erinnert, wie diese Vorgänge in der Erinnerung erneuert werden, so ist es auch im christlichen Kultus gewesen. Schon das eucharistische Hauptgebet zwang uns zu diesem Schluß, hier wird er durch die Terminologie ausdrücklich bestätigt. Daß im Christentum allmählich Worte wie „erinnern“, „verkündigen“ die anderen, die mehr dem dramatischen Handeln Ausdruck gaben, verdrängten, lag daran, daß das Handeln hier gewöhnlich keine Rolle spielte, da ja die christliche Feier mit einem Mahl verbunden war, während in den heidnischen Mysterien das Bild des Gottes, die Prozessionen, das dramatische Spiel seines Mythos eine nicht geringe Rolle einnahmen, wenn auch bei ihnen die λογική λατρεία, die λεγόμενα, die Hymnen und Gebete und Liturgien in den Vordergrund gedrungen waren und das Handeln ersetzt hatten²⁵. In der Betrachtungsweise des Kultus ist doch damit keine Veränderung eingetreten: der Hymnus „erinnerte“, „imitierte“ eigentlich die göttlichen Taten ebensogut wie die dramatische Darstellung seines Mythos.

Auch darin ähnelt der christliche Kultgott dem hellenistischen, daß er nicht nur gelitten hat, sondern auch seine Leiden zur Nachahmung in Mysterien empfohlen hat. So berichtet z. B. Lucian von Attis: de dea Syria 15: „Ἀττις δὲ γένος μὲν Λυδὸς ἦν, πρῶτος δὲ τὰ ὄργια τὰ ἐς Ῥήν ἐδιδάξατο. καὶ τὰ Φρύγες καὶ Λυδοὶ καὶ Σαμόθρακες ἐπιτελοῦσιν, Ἄττεω πάντα ἑμαδον ὥς γάρ μιν ἡ Ῥήν ἔτεμε, βίου μὲν ἀνδρῆσι ἀπεπαύσατο, μορφὴν δὲ θηλέην ἡμεῖσπα καὶ ἑσθῆτα γυναικίην ἐνεδύσατο καὶ ἐς πᾶσαν γῆν φοιτῶν ὄργια τε ἐπετέλλεε καὶ τὰ ἑπαθεν ἀπηγέετο καὶ Ῥήν ἡεῖδεν.“

Der selbe Lucian erzählt (de morte Peregr. 11) von den Christen: τὸν μέγαν <μάγον?> γοῦν ἐκείνον ἔτι σέβουσι τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν ἐς τὸν βίον.

²⁴ Hier ist das imitare nicht mehr mit „Verkünden“ usw. parallel — man denkt nicht an Christi Leiden, Hadesfahrt usw. —, sondern an die (rituellen) Taten und Worte, die er bei der Stiftung ausführte und die jetzt imitiert werden müssen. Nach Cyprian Ep. 63 ist es ein großer Fehler der Bischöfe, in calice Dominico sanctificando et plebi ministrando non hoc faciunt quod Jesus Christus dominus et deus noster, sacrificii huius auctor et doctor fecit et docuit (1) ... neque aliud fiat a nobis quam quod pro nobis dominus prior fecerit (2) ... quotiescumque biberimus, in commemorationem domini hoc faciamus quod fecit et dominus, invenimus non observari a nobis quod mandatum est, nisi eadem quae dominus fecit nos quoque faciamus (10) ... Nam si in sacrificio quod Christus obtulit, non nisi Christus sequendus est, utique id nos obaudire et facere oportet quod Christus fecit et quod faciendum esse mandavit ... non debemus attendere quid alius ante nos faciendum esse putaverit, sed quid qui ante omnes est Christus prior fecerit ... Nam si Jesus Christus dominus et deus noster ipse est summus sacerdos dei patris, et sacrificium patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse (14).

²⁵ Vgl. auch den alchemistischen Text, publiziert von Reichenstein, Gött. Gel. Nachr. 1919, S. 16, 3. 71, wo die Metalle durch ein Wiedergeburtsmysterium zustande gebracht werden: μμεῖται γὰρ ἡ τέχνη τὸ βρέφος, ἐπειδὴ καὶ ὡς τὸ βρέφος μορφοῦται. καὶ ὅταν τελειωθῇ ἐν τούτοις πᾶσιν, ἰδοὺ μυστήριον ἐσφραγισμένον.

Er selbst ist gekreuzigt worden, hat aber auch „diese“ neuen Mysterien gegründet. Das geht wohl auf die Mysterien des Kreuzes, jene Mysterien, deren Liturgien wir eben studiert haben, und die sich um den Tod des Gekreuzigten drehen.

Die Gedanken, die wir hier gefunden haben, sind also zum großen Teil nicht eigentümlich christlich. In den antiken Mysterienreligionen sind sie in ähnlicher Weise überall herrschend. Das Kultwort der Attispriester, das in das Ohr der ihren Gott beweïnenden Mysteren geäußert wurde, ist ja allbekannt: τοῦ θεοῦ σεσωσμένου ἄρα ἔστιν ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία, so auch das der Isismysteren: εὐρήκαμεν συγχάριμεν. Aber das sind Dinge, die ich als bekannt voraussetzen darf.

Nur einige Liturgien mögen in diesem Zusammenhang noch zitiert werden, in denen die Taten der Kultgötter direkt in Verbindung mit den Mysteren gebracht werden, in denen wir hören, wie diese den Frommen zugute kommen.

Im Totenbuche (K. XVIII der Thebanischen Version, Budge I S. 89) heißt es 3. B.: „Hail, Thot, who didst make Osiris to be victorious over his enemies, make thou (here comes the name of the deceased, for whom the papyrus was written) to be victorious over his enemies . . .“ Von Osiris hören wir: „If he liveth, this Unas liveth; if he dieth not, this Unas dieth not; if he is not destroyed, this Unas is not destroyed“ (S. 81). Im Pap. demot. Paris (Rev. egypt. II 1881, p. 5) hören wir vom Gotte und Magier: Il agit si tu agis, il vainc si tu vaincs, c'est à dire, le dieu fera pour toi comme les choses que tu feras. Tu donne la victoire à ton coeur. — Il vaincra encore plus. Was der Zauberer tut, das tut der Gott für ihn. Was der Gott einst getan hat, das kommt jetzt uns zugute.

Von Thot heißt es in einem anderen ägyptischen Hymnus: He illuminated for thee (= Osiris) thy path, . . . He destroyed for thee the defects . . . He destroyed for thee the rainstorm . . . usw. (das erinnert an das ὑπὲρ ὑμῶν der christlichen Liturgien).

Die alte eucharistische Liturgie, die wir bis jetzt rekonstruiert haben, ist also einheitlich orientiert: das Preisen und Loben des Herrn, das Bekennen, Verkünden, Verherrlichen seiner Taten, seines Todes und seiner Auferstehung ist der Priesterdienst, den die Frommen ihm leisten. Es ist ihr Mysterium, in dem der Herr gegenwärtig „gemacht“ wird und sein Sieg über den Tod erneuert wird. So ist es nicht Wunder zu nehmen, daß die Feier stetig ποιεῖν oder πράσσειν genannt wird: sie ist ein Handeln, was noch in der heutigen römischen Messe zum Ausdruck kommt, wo der Hauptkanon „actio“ genannt wird.

Was dies für die Mysteren bedeutet, geht aus den Gebeten hervor, die in den ältesten Liturgien nach der Anamnese vorkamen und denen wir uns jetzt zuwenden wollen.

Kap. 4. Bitte um den heiligen Geist und um Einigung mit dem Herrn.

Auf die Stiftungsworte und Anamnese folgt in fast sämtlichen orientalischen Messen die sog. Geist-Epiklese. ἐξαποστείλον ἐξ ὑψους ἁγίου σου, ἐξ ἐτοίμου

κατοικητηρίου σου, ἐκ τῶν ἀπεριγράπτων κόλπων σου αὐτὸν τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας . . . (dann folgt eine Reihe von Epitheten des heiligen Geistes) ἔπιθε ἐφ' ἡμᾶς καὶ <ἐξαπόστειλον> ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἵνα αὐτὰ ἀγιάσῃ καὶ τελειώσῃ ὡς παντοδύναμος θεός, καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ . . . Der Geist wird (Martus-Liturgie, Br. 134) herabgebeten, um die Verwandlung der Elemente zu vollstrecken, wodurch diese Gott wohlgefällige Opfer werden. Diese Epiklese ist der Höhepunkt der orientalischen Messe. Sie ist es, die die Konsekration bewirkt, ohne welche keine Messe stattfinden kann. In diesem Moment, wenn der Priester die Epiklese gesprochen hat, finden sich auf dem Altar nicht mehr Brot und Wein sondern Leib und Blut des Herrn.

Das sind aber Gedanken, die mit der Eucharistie als Opferhandlung der Christen zusammenhängen, die jedoch mit denen, die wir oben als die älteren verfolgt haben, nichts zu tun haben. Eine genauere Untersuchung wird uns zeigen, daß sich auch hier Spuren einer älteren Schicht bewahrt haben, die uns stark interessieren.

Schon die Tatsache verdient beachtet zu werden, daß in den meisten Liturgien der Geist ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα herabgebetet wird, so in der syrischen (Br. 53, vgl. 88), byzantinischen (Br. 329, 17 und 25), armenischen (Br. 439, 4), ägyptischen (133, 32 ff.: ἔπιθε ἐφ' ἡμᾶς καὶ . . .) Messe, dem Testamentum (arabischen Version, Baumstark S. 18), Gregorius-Liturgie (Renaudot I 31) u. a.

In der Gregorius-Liturgie wird gebeten: mitte super nos gratiam Spiritus tui sancti, qui sanctificet et transferat haec dona proposita in corpus et sanguinem salutis nostrae. Der Geist wird auf uns herabgebeten, um die Gaben zu verwandeln. Hier tritt der Riß deutlich hervor: zwei Gedanken kreuzen sich, einerseits der der Verwandlung der Elemente, der den Sieg behalten hat, andererseits der der Erfüllung der Mysterien mit dem heiligen Geist.

Wie aber der Geist auf uns herabgebeten wird, um die Elemente zu verwandeln, so auch auf die Elemente, damit wir mit dem Geiste erfüllt werden. So ist es in der ägyptischen Kirchenordnung der Fall: et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae, in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus . . . Ähnlich klingt eine alte Epiklese der syr. Thomas-Akten 133 (Wright II S. 268): In Thy name, Jesus, may the power of the blessing and the thanksgiving come and abide upon this bread that all the souls which take of it may be renewed and their sins may be forgiven them. Auch die nestorianische Liturgie hat eine ähnliche Formel bewahrt (Br. 287, vgl. auch Renaudot II 633): And may there come, o my Lord, thine holy Spirit and rest upon this offering of thy servants and bless it and hallow it that it be to us, o my Lord, for the pardon of offences and the remission of sins and for the great hope of resurrection from the dead and for new life in the kingdom of heaven. Wir sehen, wie vage und unbestimmt die Elemente hier noch als Vehikel für

die göttliche Gnadenmitteilung an die Mysterien auftreten. Der Hauptgesichtspunkt ist noch, daß der Geist diesen mitgeteilt wird.

Mit der Bitte um Verwandlung der Elemente verknüpft sich fast immer in den jüngeren orientalischen Messen die andre, daß dadurch die Kommunikanten den heiligen Geist empfangen: ἵνα ἐπιφοιτῇσαν τῇ ἁγίᾳ καὶ ἀγαθῇ καὶ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ ἁγιασῇ καὶ ποιῇ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τίμιον Χριστοῦ ἵνα γένηται πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον . . . wie die oben erwähnten Worte der Jakobus-Liturgie fortgesetzt werden (ähnlich Markus-Liturgie, byzantinische Liturgie (Br. 329), wo es heißt, nach der Bitte um Verwandlung, die auf Gott¹ zurückgeführt wird: ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς νῆψιν ψυχῆς, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος; ägyptisches Fragment von Der Balhzeh: πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοῦ δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον . . .).

Aus diesen Beobachtungen scheint mir mit Wahrscheinlichkeit hervorzugehen, daß die Geistesbitte ursprünglich den Mysterien gegolten hat, nicht aber der Wandlung der Elemente. Wäre die Wandlung von Anfang an die Hauptsache gewesen, dann wäre es wenigstens sehr eigentümlich, daß diese Elemente erst jetzt zu Leib des Herrn werden, nachdem sie doch eigentlich schon Gott dargebracht worden sind (z. B. ägyptische Kirchenordnung: . . . offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Erst dann kommt es: Et petimus ut mittas spiritum . . .). Das wird zwar in jüngeren Liturgien besser vermittelt, aber das Ursprüngliche schimmert doch in unsren Texten noch durch.

Vielleicht macht diese Tatsache uns verständlich, daß wir Spuren einer Geist-Epistle auch vor den Stiftungsworten finden. In der Serapions-Liturgie steht vor dem Bericht der Stiftung: κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως. In der Markus-Liturgie (Br. 132) steht an demselben Ort: πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος. So ist es auch im oben zitierten liturgischen Papyrus der Fall. Ganz wie in der Markus-Liturgie wird an den Gesang der Engel angeknüpft: πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοῦ δόξης². καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον . . . und erst danach folgen die Stiftungsworte.

Sind aber nicht doch schon in uralter Zeit die Elemente als Leib und Blut des Herrn angesehen worden, und hat nicht die Liturgie dies in irgend einer Weise zum Ausdruck gebracht? Wir sind schon im ersten Kapitel Gedanken begegnet, die zur Herstellung einer Verbindung zwischen den Elementen und dem Herrn führen mußten: der Herr wurde unmittelbar vor der Elevation für gegenwärtig gehalten. Aber nicht nur das, wir haben schon aus sehr

¹ Das zeigt also, daß der Gedanke an die Verwandlung nicht nur eine direkte Weiterentwicklung einer Geistepistle sein kann, sodaß, wenn diese alt ist, sie eine andere Aufgabe gehabt haben muß.

² Vgl. syr. Text.: In the wisdom of God let us receive the grace which hath been bestowed upon us . . . that thy grace may come upon us, o Lord, so that we may continually praise thee . . .

alter Zeit auch Zeugnisse dafür, daß diese Gegenwart mit den Elementen besonders in Verbindung gebracht wurde.

In einigen Dokumenten findet sich nämlich statt einer Geist-Epiklese eine Logos-Epiklese. Die Epiklese des Bischofs Serapion bittet, daß das Opfer erfüllt werde: τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως. Neben die Kraft Gottes wird hier also die μετάληψις (Ἰησοῦ) gesetzt, d. h. wohl, Jesus selber soll ins Opfer eingehen; nach der Stiftungsperikope: ἐπιδημησάτω θεὸς τῆς ἀληθείας ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας, und danach folgt die Bitte, daß die Kommunion den Kommunikanten zum φάρμακον ζωῆς diene, nicht zum Verderben.

Überhaupt scheint im ägyptischen Ritus jene Logos-Epiklese früh heimisch gewesen zu sein. In der Markus-Eiturgie finden wir unmittelbar vor der Anaphora eine Logos-Epiklese folgenden Wortlauts (Br. 124): δέσποτα Ἰησοῦ Χριστέ κύριε ὁ συνάναρχος Λόγος τοῦ ἀναρχοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὁ μέγας ἀρχιερεὺς, ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς καὶ ἀναγαγὼν ἐκ φθορᾶς τὴν ζωὴν ἡμῶν, ὁ δὸς ἐαυτὸν ἄμνὸν ἁμῶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς· δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε κύριε φιλόνηρωπε ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα ἃ ἡ παναγία τράπεζα ὑποδέχεται δι' ἀγγελικῆς λειτουργίας καὶ ἀρχαγγελικῆς χοροστασίας καὶ ἱερατικῆς ἱεουργίας εἰς τὴν δόξαν καὶ ἀνακαινισμόν τῶν ἡμετέρων ψυχῶν.

Die Phrase: ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου zeugt davon, wie unbestimmt und vage noch die Verbindung zwischen dem Herrn und den Elementen gedacht war. Man ist später nicht mit jener vagen Verbindung zwischen dem Herrn und den Elementen zufrieden gewesen. Schon der Vaticanus (der Markus-Eiturgie), von der koptischen (Br. 148) wie abessinischen (Br. 204) Eiturgie gestützt, bringt den Zusatz: εἰς μεταποίησιν τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος, ἐν αἷς (!) σε (!) ὑποδέχεται. Im älteren Text also wird der Herr nicht direkt mit Brot und Kelchen (!) verbunden, obgleich sein Gesicht auf sie zu scheinen gebeten wird. Noch einmal sehen wir in einem alten Text, der sich durch die Zeiten gerettet hat, das Werden und Wachsen der Gedanken, die die Christen mit der Eucharistie verbunden haben: nur tastend und unsicher tritt die Verbindung zwischen „dem Angesicht des Herrn“ und den Elementen der christlichen Feier auf.

Ähnliches hören wir im alten Mailändischen Anaphoralexte, der zum Teil in der Messe des Gründonnerstags, zum Teil in der des Charstags des ambrosianischen Sakramentars des heutigen Tages geblieben ist. Haec facimus, so setzt man offenbar die Einsetzungsworte fort, haec celebramus, tua, domine, praecepta servantes et ad communionem inviolabilem hoc ipso, quod corpus domini sumimus, mortem domini annunciamus. Tuum vero est omnipotens pater mittere nunc nobis unigenitum filium tuum quem non quaerentibus sponte misisti. Auch hier kein Wort von Wandlung, nur die Ankunft des Gottes zur Feier der Gläubigen.

Auch die folgende Epiklese gehört in diesen Zusammenhang: Petimus ergo maiestatem tuam, domine, ascendant preces humilitatis nostrae in conspectu tuae clementiae et descendat super hunc panem et super hunc calicem plenitudo tuae divinitatis. Descendat etiam, domine illa sancti spiritus tui incomprehensibilis maiestas.

sicut quondam in patrum hostiis mirabiliter descendebat³. Wie Christus sich im Manna der Wüste offenbarte (das bedeutet wohl patrum hostia), so offenbart er sich auch in den Elementen des Abendmahles⁴. Dieser Vergleich ist charakteristisch dafür, wie sich die Christen das Verhältnis zwischen Christus und den Elementen dachten.

In den jehigen Liturgien ist ein derartiges Gebet an ganz verschiedene Stellen geraten. Die koptische und abessinische Messe bieten es innerhalb der sog. Enargis, an der entsprechenden Stelle steht es auch im voranaphorischen Teil der koptischen Basilien-Liturgie (Renaudot I 3). In dem einen Zeugen der griechischen Markus-Messe (Vaticanus, Swainson S. 2) steht es als drittes Gebet ganz im Anfang (innerhalb der Prothesis), im Rossanensis unmittelbar vor der Anaphora (Br. 124). In allen diesen steht es aber am Anfang der Liturgie, um die Elemente vor der Opferung für die Wandlung zu heiligen. Die Geist-Epistle wie die Elevationsgebete stehen aber eigentlich nach der Opferung. Auch diese Tatsache deutet darauf hin, daß weder Geist- noch Logos-Epistle ursprünglich die Elemente haben verwandeln wollen; statt dessen scheinen sie die göttliche Kraft oder den Herrn selbst gegenwärtig machen zu wollen. Wie fließend diese Gegenwart gedacht wurde, zeigen Ausdrücke wie ἐπιφανὸν τὸ πρόσωπον, majestas, plenitudo. Logos- und Geist-Epistle können daher nebeneinander verwendet werden. In Missale vetus Gallicanum (Migne, P. L. 72, 342) heißt es (post secreta): descendat prae- camur omnipotens deus super haec quae tibi offerimus, verbum tuum sanctum, descendat inaeestimabilis gloriae tuae spiritus, descendat antiquae indulgentiae tuae donum.

So sahen wir auch oben, daß der Herr auch ohne jede direkte Verbindung mit den Elementen in der Liturgie begrüßt wurde. Nun hören wir auch in einigen altertümlich klingenden Gebeten, wie er mit den Mythen am Tische sitzt. Nach dem oben zitierten Gesang des kleinen Einzugs, in dem das Kommen des Herrn mit seinen Engeln „im Namen des Herrn“ besungen wird, und dem Friedensfuß und der Entfernung der Uneingeweihten, rufen in der armenischen Messe die Kleriker: Christ hath been manifested amongst us (das ἐπεφάνη ἐν ἡμῖν): God, which is, has seated himself here, und dann kommt die Ermahnung, ihm Lob zu sagen. On festivals some add this: Ye who with faith stand before the holy royal table, see the king Christ sitting and surrounded with the heavenly hosts, und danach folgt der Lobgesang, be-

³ Diese Epistle findet sich im altspanischen Liber ordinum, Sérotin, S. 265, in der Missa Flacciana bei Martène 511 und als ein Gebet der sechsten Messe, die Alcuin (!) zum Gebrauche am Grabe des Bonifacius verfaßte (zusammenstellte), vgl. Watterich, Konsekrationsmoment, S. 210, 289f. Monumenta Alcuiniana ed. Wattenbach u. Dümmler 1873, S. 658. — Beachtenswert ist auch das Post-pridie-Gebet, Sérotin, S. 276: Jesu Christe domine altissimi filius . . . oris tui inspiraculum super hoc altare tuum diffunde, qui et hanc oblationem sanctificans benedicat et sumentes ex ea beatos efficiat; vgl. cod. A., Sérotin, S. 257, Anm. 1, auch das ähnliche Gebet, Migne P. L. 85, 485 und das Post-sanctus-Gebet, Sérotin, S. 248: intende oblationi et deprecationi nostrae infusus, atque sic panem hunc et calicem tuus benedicat . . . spiritus sanctus . . . (Bouffet).

⁴ Vgl. auch, wie Paulus im Felsen der Wüste und im Manna vom Himmel den Christus sieht, 1. Kor. 10, 3ff.

gleitet von der Ermahnung, in Furcht und Zittern zu stehen mit der Antwort: ἔλεος εἰρήνη <S> θυσία αἰνέσεως (Br. 434). Wenn der Vorhang weggezogen wird, sehen die Mñsten also den Herrn selbst am Abendmahlstisch sitzen, mit dem Bischof und den Presbñtern und von Engeln umgeben. Das ist sicher ein primitiver Gedanke, an uralten Brauch der Gemeinden erinnernd, wonach das Zentrale im Chore der Kirche der Abendmahlstisch war, um den Bischof und Presbñter versammelt saßen.

Adjunge nos gregi tuo et numera nos inter ordines dilectorum tuorum, fac nos dignos regno tuo et induc nos in thalamum tuum (Ignatius-Siturgie Renaudot II 218), beten in einem andern Gebet die Mñsten. Das Hochzeitsmahl mit dem himmlischen Bräutigam ist hier der Höhepunkt des Sehns. In einer „benedictio lucernae“ der mozarabischen Siturgie kehrt derselbe Gedanke wieder (Serotin 212): Dignum est, ut sponsi coruscantis adventum accensis praestoletur fidelis turba luminibus: ne nuptialis habitaculi respūat habere consortes quos sub veterum umbraculo peccatorum invenerit dormientes.

So beginnt auch die Turgama der nestorianischen Siturgie (Br. 257): O ye that have been invited by the great purpose to the living marriagefeast of the banquet of the king of those in heaven and those in earth. So scheint das Abendmahl als ein feierliches Mahl gedacht zu werden, zu dem die Mñsten als Gäste bei dem Gotte und seinen himmlischen Heerschaaren versammelt sind.

Als solches Mahl wird auch das eucharistische Mñsterium der Christen im liturgischen Papyrus von Berlin vorausgesetzt: ἡξιώθημεν γὰρ τῆς μυστικῆς καὶ ἀνεκλαήτου τραπέζης καὶ ἡμεῖς προθύμως μεταλάβωμεν ἐκ τῶν προκειμένων σου δώρων τῶν πνευματικῶν σὺν ἀγγέλοις εἰπώμεν τὸν ὕμνον τὸν ἐπινίκιον (vgl. auch die Chrysostomusliturgie Br. 396: τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ σήμερον υἱὲ θεοῦ κοινωνόν με παράλαβε).

Nur in wenigen schwachen und unbestimmten Bruchstücken ahnen wir diese Vorstellungen von der Gegenwart des Herrn beim Tische der Christen, wie Serapis mit seinen Gläubigen an einem Tische oder auf einem Speiseseffa in den ägyptischen Heiligtümern speiste oder Mithras, bevor er die Erde verließ, ein heiliges Mahl abhielt. Aber daß diese Auffassung alt ist, bezeugen wohl auch die Katafombenbilder. Dort wird die Eucharistie in der Regel als Brotverwandlungswunder dargestellt, in dem Fisch und Brot die Speisen sind, wo es also auf Leib und Blut des Herrn in Brot und Kelch nicht ankommen kann, wo aber der Herr selbst gegenwärtig ist und die Gaben verteilt. Die Feier wird hier als Mahl dargestellt. Als Mahl wird sie auch stets im Neuen Testament erwähnt (als „Brotbrechen“) und von dem freudigen Charakter desselben berichtet uns mehrmals die Apostelgeschichte.

Vielleicht bietet sogar das 3. Evangelium einen Bericht, der uns in die Stimmungen dieser christlichen Kultmahle einen Blick tun läßt. Wenn Lukas über das Mahl in Emmaus berichtet, bei dem der Auferstandene selber gegenwärtig ist und den Jüngern das Brot austellt, ist dies nicht ein Zug aus der Welt, die wir hier rekonstruiert haben? Als Jesus das Brot bricht, „wurden ihre Augen geöffnet und sie erkannten ihn“. Und sogleich, heißt es, wurde er für sie unsichtbar. Vielleicht war es nur Petrus (vgl. V. 36), der hier zuerst das Wunder erlebte und ihn beim Brotbrechen sah. Man

kann sagen, daß hier von Jesus selber die Grundlage des christlichen Kultus gelegt wird, die darin besteht, daß seine Jünger auch nach seinem Tode die Tischgemeinschaft mit ihm festhalten und ihn beim Brotbrechen als anwesend betrachten (Wellhausen). Was die Christen selber also im Kultus erleben, das schreiben sie ihren Helden zu, lassen vom Herrn selbst die Initiative ausgegangen sein. Das ist zwar nur eine Vermutung, die aber mit unsrer bisherigen Untersuchung vortrefflich übereinstimmt.

Zu festen Formen und Formeln ist dieser Gedanke nie versteinert. Die Gegenwart des Herrn ist auch in christlichen wie hellenistischen Mysterien anders gefaßt worden. Fließend und unbestimmt sind die Ausdrücke, fest steht nur die Gewißheit, daß Christus zu den Seinigen kommt und mit ihnen im Kultus weilt. Es kommt sogar in einigen Fällen vor, daß man ihm als dem Bräutigam huldigt, der, wie in den oft erwähnten hellenistischen Mysterien, durch die Brautkammer seine Mythen heiligt und vergöttlicht.

In diesem Lichte glaube ich einen altertümlich klingenden Hymnus am Ende der armenischen Liturgie verstehen zu können (Br. 452), der während der Kommunion der Mythen von den Klerikern gesungen wird, nachdem der Vorhang weggezogen worden ist:

Mother of faith, thou shrine of holy spousals heavenly bride-
chamber
Home of thine immortal bridegroom who hath adorned thee
for ever
A marvellous second heaven art thou from glory to glory
exalted,
Which by the laver dost regenerate us children radiant like
the light
Thou that dost distribute this spotless bread and givest us to
drink this pure blood
Who dost lift us up to an higher station than the angels can
attain unto
Come then, o children of the new Sion, meet our Lord in
holiness
O taste and see how gracious our Lord is and mighty
The ancient tabernacle was a type of you, but ye are of
higher pattern
It burst the adamantine gates: ye raze the gates of hell to
their foundations
It parted Jordan: yea cleave the sea of universal sin
Its leader was Joshua the captain: thine is Jesus the only Son
of the Father
<This bread is the body of Christ, this cup is the blood of the
new testament>
The greatest of mysteries is revealed to us, God himself is
manifested to us herein
This is the same Christ the divine Word who sitteth at the
right hand of the Father
And who sacrificed here amongst us taketh away the sin of
the world

He is blessed for ever with the Father and the Spirit
Now and ever for the time to come and world without end.

Und wenn alle kommuniziert haben, singen sie:

Our God and our Lord hath appeared to us

Blessed is he that cometh in the name of the Lord.

Der Herr selbst ist hier offenbar gegenwärtig, und die Weihe wird mit echt mystischer Terminologie Brautkammer genannt: der Herr ist der Bräutigam, der die Mysterien als Bräute „schmückt“, wodurch sie wiedergeboren und von Licht glänzend werden. Die Einigung des Herrn mit den Mysterien ist also hier so innig wie nur möglich gedacht⁵.

Der Hymnus ist an das Heiligtum der heiligen Hochzeit, an die himmlische Brautkammer gerichtet. Es ist wahrscheinlich von dem Platz im Chor die Rede, der durch das Wegziehen der Vorhänge den Blicken offenbart wird. Aber damit ist wohl auch angedeutet, daß dort die Hochzeit des Herrn mit den Mysterien gefeiert wird; die Brautmysterien wird, wenn auch unbestimmt und wenig präzisiert, in Verbindung mit der eucharistischen Feier gebracht. Christus selbst ist gegenwärtig und verteilt die mystische Speise. Die Mysterien werden höher erhoben als die Engel. In Brot und Kelch manifestiert sich ihnen der Herr, opfert sich unter ihnen derselbe Christus, der zu der Rechten Gottes sitzt.

Verschiedene Bilder sind also hier mit einander vermischt. Es ist aber charakteristisch, wie die Christen, obgleich sie an der in den hellenistischen Mysterienreligionen so gewöhnlichen Vorstellung des *ιερός γάμος* festhalten, diese doch fast instinktiv vermeiden.

Diese Gebete der Vereinigung des Mysterien mit dem Gotte scheinen sonst weit verbreitet gewesen zu sein. Um nur ein dem Christentum nahestehendes Beispiel zu erwähnen, so begegnet sie in charakteristischer Weise bei dem Gnostiker Markus. *λάμβανε πρῶτον ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ τὴν χάριν. εὐτρέπισον σεαυτὴν ὡς νύμφη ἐκδεχομένη τὸν νυμφίον ἑαυτῆς ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὃ σὺ. καθίδρυσον ἐν τῷ νυμφῶνί σου τὸ σπέρμα τοῦ φωτός. λάβε παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον καὶ χώρησον αὐτὸν καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ. ἰδοὺ ἡ χάρις κατήλθεν ἐπὶ σε· ἄνοιξο τὸ νοστόμα σου καὶ προφήτευσον.* Im Folgenden sagt Irenäus mehrmals, daß dies sogar so weit getrieben wird, daß Markus geschlechtliche Vereinigung mit ihnen eingeht (Iren. I. 13. 2 (κατὰ πάντα ἐνοῦσθαι αὐτῷ προδυμouμένη, ἵνα σὺν αὐτῷ κατέλθῃ εἰς τὸ ἐν), 4. 5), eine Tatsache, die uns auch hinsichtlich der Isis-Mysterien aus einem Skandale in Rom, den Livius erwähnt, bekannt ist.

Irenäus setzt dies nun in Verbindung mit Weihen, die offenbar an die christliche Eucharistie erinnern. Er redet von Kelchen, über welche „Episkopen“ gehalten werden, die er dadurch purpurn und rot erscheinen läßt, *ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς σταῆναι ἐν ἐκείνῳ τῷ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ καὶ ὑπεριμείρεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος, ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ ἡ διὰ τοῦ μάγου τούτου κληϊζομένη χάρις.* Damit wird nun Prophezeien und Zungenreden der Mysterien verbunden, als das äußere Zeichen dafür, daß die Gnade in sie

⁵ Vgl. Cyrillus von Jerusalem Worte in seiner myst. Kat. IV 2 von der Hochzeit zu Kana: Zu einer leiblichen Vermählung geladen, hat er dieses staunenswerte Wunder gewirkt, und wir sollen von ihm nicht bekennen, daß er viel eher noch den Söhnen des Brautgemaches seinen Leib und sein Blut zum Genusse dargeboten habe!

eingegangen ist. Interessant ist, daß dies allem Anschein nach sich bei einem Mahle abspielt: ὡς εἰώθασι ἐπὶ τοῖς δεῖπνοις τοῦ κλήρου οὗτοι πάντοτε παίζειν.

Aus diesen Texten geht also hervor, daß die Gegenwart des Herrn nicht notwendig an Brot und Wein gebunden gedacht wurde. So weit wir aber die christliche Eucharistie zurückverfolgen können, wird die Gegenwart des Herrn ganz besonders mit den Elementen des Mahles verbunden. Das Mahl ist zu fest in der Überlieferung gewurzelt, sodaß es erst spät (in der katholischen Kirche) ganz in den Hintergrund gedrängt werden kann. Wenn wir das Brot brechen und den Kelch segnen, ist das κοινῳία mit dem Herrn, meint schon Paulus, wie wir bald sehen werden. Wie dies Verhältnis zwischen dem himmlischen Herrn und dem Brot der christlichen Weihe war, darüber hat man wahrscheinlich ursprünglich nicht viel nachgedacht: war er doch beim Mahle gegenwärtig, und zum Mahle des antiken Menschen gehörten vor allem Brot und Wein. Selbst als Theologen ihren Geist schon auf diese Fragen gerichtet hatten, konnten noch die fließenden Formeln in den Liturgien rezitiert werden.

Die persische Liturgie des Papyrus des British Museum bietet einige interessante Formeln. Wir hörten oben, wie Jesus alle seine Heilstaten getan hat, damit diese den Mysterien zu Gute kommen, dann heißt es: reliquit in manibus nostris pignus corporis sui sancti, ut de propinquo esset nobiscum per corpus suum et omni tempore se nobis immisceret per virtutem suam (Br. 515). In der Eucharistie will der Herr per corpus suum uns nahe sein, dort kommt er handgreiflich zu seiner Gemeinde, durch den Geist (δύναμις) vereinigt er sich selbst mit den Mysterien. Das ist die wahre κοινῳία mit ihm.

Die Gregorius-Liturgie scheint auch einige altentümliche Formeln bewahrt zu haben (Renaudot I S. 30): Venisti ad occisionem tanquam agnus usque ad crucem: demonstrasti sollicitudinem tuam erga me: occidisti peccatum meum per sepulturam tuam: elevasti primitias meas usque ad coelos: manifestasti mihi adventum tuum futurum in quo venturus es judicare vivos et mortuos ut reddas unicuique secundum opera sua . . . Offero tibi, Domine, symbola liberationis meae, scribo opera mea secundum verba tua: tu es qui dedisti mihi hoc ministerium plenum mysterio: dedistique mihi participationem (κοινῳία) corporis tui in pane et vino⁶. Populus: credimus. Sacerdos: Nam ea nocte . . . (daselbe auch S. 103).

Brot und Wein sind also Symbole für die Freiheit des Mysterien. Das Abendmahl ist κοινῳία mit dem Leibe des Herrn in Brot und Wein. Das scheint daselbe zu sein, was Cyrill in der mystagogischen Katechese IV 1 σύσσωμοι καὶ σύνψυχοι τοῦ Χριστοῦ als Wirkung jener Feier angibt. κοινῳεῖν bedeutet nicht den Leib des Herrn essen, sondern eben das σύσσωμος mit ihm Werden, das mit ihm in Berührung Treten und vereinigt Werden. Damit stimmt nun auch im übrigen die Terminologie der älteren Zeit, die erst vom 5. Jahrhundert an in den Formen stabilisiert wird, die später herrschend ge-

⁶ Vgl. auch die Serapions-Liturgie, Gebet IV: μετὰ τὴν διάδοσιν τοῦ λαοῦ εὐχῇ . . . δέδωκας ἡμῖν κοινωνίαν σώματος καὶ αἵματος . . . ποιήσον ἡμᾶς μέρος ἔχειν μετὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος διὰ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ; vgl. auch Gebet II.

worden sind. Noch Theophilus von Alexandria (bei Hieronymus ep. 98, 13) redet vom Brot des Herrn, in welchem der Erlöser erscheint (ostenditur), und das wir zu unserer Heiligung brechen, und dem heiligen Kelch . . . Brot und Kelch sind in der Tat unbeseelt und werden durch die Anrufung des Geistes geheiligt. In der clementinischen Liturgie heißt es vom Geiste: ὅπως ἀποφῆνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου. In der Basilius-Liturgie, wo die Elemente ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος usw. heißen, findet sich diese Bitte: . . . καὶ ἁγιάσαι καὶ ἀναδείξαι τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα (so auch Basilius selbst de spir. s. XXVII 66). Auch die koptische Gregorius-Liturgie scheint diesen Sprachgebrauch zu kennen⁷, der mir um so charakteristischer erscheint, weil er noch so vage ist. Die Elemente werden nicht Leib und Blut des Herrn, sie erscheinen so, weil sie die sichtbaren Formen seiner Gegenwart bei den Seinigen sind. Der heilige Geist soll die Mythen heiligen, so daß sie in Brot und Wein den gegenwärtigen Heiland erblicken, mit den Augen des Geistes ihn in diesen Symbolen sehen, nicht mehr nur Brot und Wein. Was ihr also seht, sagt Augustin sermo 272, was euch eure Augen verkünden, ist Brot und Kelch, was aber euer Glauben zu sehen verlangt: das ist das Brot als der Leib, der Kelch als das Blut Christi. Unsre Frommen würden das Letztere so ausgedrückt haben: mit dem Geiste sehet ihr den Herrn selbst dort gegenwärtig.

Jetzt erklärt sich auch die Tatsache, daß in einer Reihe älterer Liturgien Brot und Wein nicht Leib und Blut des Herrn genannt werden, sondern ἀντίτυπα (Ap. Const. VII 25, 4, so auch Basilius-Liturgie Br. 329, 23), ὁμοίωμα (Serapions-Liturgie, dreimal) oder ähnlich. Die ägyptische Kirchenordnung (die älteste Liturgie mit Epiklese) hat folgende, für den fließenden Sprachgebrauch der älteren Zeit charakteristische Wendung (Hauler S. 112): gratias agat panem quidem in exemplum quod dicit Graecus antitypum, corporis Christi; calicem vino mixtum propter antitypum, quod dicit Graecus similitudinem, sanguinis. In der patristischen Literatur leben nun diese Ausdrücke fort, und zwar mit anderen wechselnd (εἰκὼν, σύμβολον, figura⁸), die ja davon zeugen, daß man es schwierig empfand, die Art, in der der Herr in den Elementen gegenwärtig war, näher zu bestimmen. Davon war man aber überzeugt, daß er real dort gegenwärtig war, sich mit den Gläubigen vereinigend.

In diesem Sinne sind die älteren Gebete vom Niedersinken des Logos in Brot und Wein zu verstehen. Noch in einem Fragment des Athanasius hören wir: Ἐλθῶμεν ἐπὶ τὴν τελείωσιν τῶν μυστηρίων· οὗτος ὁ ἄρτος καὶ τοῦτο τὸ ποτήριον, ὅσον οὕτω εὐχαὶ καὶ ἱκεσίαι γεγόνασιν, ψιλά εἰσιν· ἐπάν δὲ αἱ

⁷ Vgl. Wollen, a. a. O. S. 95.

⁸ Vgl. Rauffen, Eucharistie und Bußsacrament, S. 173. — Tertullian adv. Marcionem IV 40 (figura corporis mei). Eusebius Demonstr. ev. VIII S. 596 (τὰ σύμβολα τῆς ἐνδέου οἰκονομίας τοῖς αὐτοῦ παρεδίδου μαθηταῖς, τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδίου σώματος ποιεῖσθαι παρακελεύόμενος . . . ἄρτω δὲ χρῆσθαι συμβόλῳ τοῦ ἰδίου σώματος παρεδίδου). Cyrill v. Jerusalem myst. Kat. V 20: γεγόμενοι γὰρ οὐκ ἄρτου καὶ οἴνου κελεύονται γεύσασθαι, ἀλλ' ἀντιτύπου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ. Macarius Hom. 27, 17: ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προσφέρεται ἄρτος καὶ οἶνος, ἀντίτυπον τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. Ps. Ambrosius de sacramentis IV, 5 (Migne P. L. 16, 443): figura corporis et sanguinis domini nostri J. Chr. (Bouffet).

μεγάλοι εὐχαὶ καὶ αἱ ἅγιοι ἱκεσίαι ἀναπεμφθῶσι, καταβαίνει ὁ Λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ γίνεται αὐτοῦ τὸ σῶμα⁹.

Vielleicht ist in diesem Zusammenhang auch das Wort des Origenes (de orat. 27) einzustellen: ἵνα . . . τρεφόμενοι τῷ ἐν ἄρχῃ πρὸς θεὸν Λόγῳ θεοποιηθῶμεν.

Auch Clemens Alexandrinus ist wahrscheinlich als Zeuge dieser Auffassung anzuführen. Er schwankt zwar stark zwischen rein symbolischen und ganz realistischen Vorstellungen, sodaß seine wirkliche Absicht nicht leicht festzustellen ist. Er redet Paid. II, II, 19, 4 ff. von den beiden Substanzen im Blute des Herrn, σαρκικόν und πνευματικόν. ἰσχύς δὲ τοῦ Λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. ἀναλόγως τοίνυν κίρνεται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κῆμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ πνεῦμα, ἡ δὲ ἀμφοῖν αὐδὺς κῆσις ποτοῦ τε καὶ Λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινομένη καὶ καλή . . . Das ist zwar sehr vage ausgedrückt. Die Gegenwart des Logos im Kelch scheint mir aber doch daraus hervorzugehen.

Justin hat einige sehr bezeichnende Worte (Apol. I 66): οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου (Λόγου?) θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου (Λόγου?) τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαρισθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Hier wird der Zusammenhang zwischen Christus und den Elementen gut zum Ausdruck gebracht: Die Elemente sind sein irdischer Leib im Kultus, die Hülle, deren er sich bedient. Und Justin betont auch, daß dies durch die Worte der Liturgie zustande gebracht wird (sowohl wenn wir „Gebetswort“ als wenn wir „das Gebet um den Logos“ lesen).

Aus der bisherigen Untersuchung kann wohl jetzt das Resultat zusammengefaßt werden. Jesus selbst ist es, der sich mit seiner Gnadengegenwart in Brot und Wein niederläßt und diese mit seinen geistigen Kräften, seinem Geist, seiner δόξα, δύναμις, majestas oder wie es nun heißt, durchdringt und erfüllt. So handelt es sich im Abendmahl um zwei Elemente, ein himmlisches und ein irdisches. Das irdische ist die Substanz von Brot und Wein, das himmlische der die Substanz durchdringende und verklärende gegenwärtige Logos. Was hier vorliegt, ist kein magisches Verwandlungswunder des Brotes in den Leib und des Weines in das Blut des einst auf Erden erschienenen Jesus von Nazareth. Vielmehr so wie einst der Logos auf Erden durch die Jungfrau Maria Lebensgestalt annahm, so verleiht sich auch der Logos in Brot und Wein. Oben ist das Gleichnis mit der Seele im Leibe aufgetreten, ein beredtes Zeugnis der in Frage stehenden Betrachtungsweise. Die Hauptsache bleibt die geistige Gegenwart des Logos, der von neuem in wunderbarer Weise vom Himmel niedersteigt und, jetzt in Brot und Wein statt in einem menschlichen Leibe, sichtbar wird, um den Seinigen nahe zu sein.

Diese eigentümliche Auffassung der realen Gegenwart des Herrn (im Brot

⁹ Beachte, daß das Glied für den Kelch als sein Blut nicht ausgeführt wird, Brot und Kelch sind „Leib“ des Logos; zu der Logosepistle vgl. Sunf I, S. 510 Anm. und II, S. 175 Anm.; Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien, S. 75 ff.

und Wein) beherrscht die alte Abendmahlsauffassung. Alles liegt ihr an der Realität dieser Gegenwart. Nur so ist ja Gott selbst da und kann durch seine Anwesenheit die Vergöttlichung bewirken. Wer diese Realität bestreitet, verneint damit auch die Möglichkeit einer heilbringenden Wirkung des christlichen Mysteriums. —

Daß dabei die Elemente eigentlich nur die Hülle des gegenwärtigen Herrn sind, zeigt die Tatsache, daß man dabei in der Regel an den Herrn als gestorbenen (und auferstandenen) dachte, daß das eucharistische Hauptgebet, so weit wir es zurück verfolgen können, diese Seite an ihm hervorhebt.

Wie die christliche Taufe Tod und Auferstehung mit dem Herrn bedeutete, Einigung mit ihm als Gestorbenem und Wiederbelebtem, so ist es auch mit dem Abendmahl der Fall. Das hörten wir oben, wo in stereotypen Wendungen so oft betont wurde, daß der Sieg des Heilands über Tod und Teufel um unsretwillen geschehen ist, und uns zugute kommt. Aber auch die Wendungen vom Sterben und Auferstehen mit ihm treten in unsren Liturgien auf. Der Gott erscheint, um mit den Mñsten eins zu werden, damit ihnen alles das zugute komme, was er erkämpft hat.

Ap. Const. VIII, 8 lesen wir: εὐξασθε οἱ φωτιζόμενοι. ἐκτενῶς οἱ πιστοὶ πάντες ὑπὲρ αὐτῶν παρακαλέσωμεν, ὅπως ὁ κύριος καταξιώσῃ αὐτοὺς, μυηθέντας εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ θάνατον, συναναστῆναι αὐτῷ καὶ μετόχους γενέσθαι τῆς βασιλείας αὐτοῦ καὶ κοινωνοὺς τῶν μυστηρίων αὐτοῦ, ἐνώσῃ καὶ συγκαταλέξῃ αὐτοὺς μετὰ τῶν σωζομένων ἐν τῇ ἀγίᾳ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ. ἔτι ἐκτενῶς ὑπὲρ αὐτῶν δεηθῶμεν· σῶσον καὶ ἀνάστησον αὐτοὺς ἐν τῇ σῇ χάριτι. Ähnlich wird für die Besessenen gebetet¹⁰, nur daß hier der Christus, der die Dämonen besiegt hat, angerufen wird. Und die Fürbitte für die Büßer wie für die verschiedenen Gemeindeglieder schließt mit diesen Worten: σῶσον καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς ὁ θεὸς τῷ ἐλέει σου¹¹. ἐγειρώμεθα. δεηθέντες ἐκτενῶς ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παραδῶμεθα¹² (VIII 10, 21; 7, 3, ähnlich auch 6, 8 u. 13, 9).

Diese Gebete und Kultrufe sind eigentümlich. Die Bitte, daß Gott die Mñsten auferwecke und aufrichte, ist da, wo sie allein steht, schwer zu verstehen. In ihrem Zusammenhang mit der Bitte für die Erleuchteten erscheint sie aber ganz natürlich: die mit Christus Gestorbenen bitten, daß Gott sie auch mit ihm auferwecke. Ist das häufige Vorkommen dieses Gebets eine Reminiscenz daran, daß einst die ganze Feier um diesen Gedanken konzentriert war, auch wenn dies später nicht mehr lebendig ist?

¹⁰ Vgl. auch das Gebet für die Kranken bei Serapion (S. 16, 14; vgl. auch S. 19, 28).

¹¹ Ähnlich bei Serapion, S. 18, 24. Zu beachten ist auch in diesem Zusammenhang das deutlich literarisch abgefaßte Wort Eph. 5, 14: ἐγειρε ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφάνῃ σοι ὁ Χριστός. Das Wort wird ausdrücklich als Zitat (διὸ λέγει) angegeben. In einem alchemistischen Texte (Reichenstein, Gött. Gel. Nachr. 1919, S. 14 ff., 3. 123 ff.), wo deutlich ein Wiedergeburtsmysterium die Vorlage gewesen ist, heißt es zur „erleuchteten“ Seele: ἐγείραι ἐξ "Αἰδου καὶ ἀνάστηθι ἐκ τοῦ τάφου καὶ ἐξεγέρθητι ἐκ τοῦ σκότους· ἐνδεδυσαὶ γὰρ πνευμάτων καὶ δείωσιν, ἐπεὶ ἐφθakeν καὶ ἡ φωνὴ τῆς ἀναστάσεως καὶ τὸ φάρμακον τῆς ζωῆς εἰσῆλθεν πρὸς σέ. Die Ähnlichkeit kann kaum Zufall sein.

¹² Die Phrase begegnet bei Justin (Apol. I 14, 1; 25, 2; 49, 5; 61, 1) stark formellhaft, um die Hingabe an Gott zu bezeichnen.

So ganz allein, wie es zuerst scheint, steht ein solches Gebet um Einigung mit dem Herrn in der alten hymnologischen Literatur des Christentums nicht. Von großem Interesse ist in diesem Zusammenhang die 17. Ode Salomos:

Ich ward bekränzt durch meinen Gott, mein lebendiger Kranz ist er,
und ich ward gerecht erfunden durch meinen Herrn, meine unvergäng-
liche Rettung ist er,

ich ward vom Eitlen befreit und stehe nicht als Verurteilter da.

Meine Sesseln wurden von ihren Händen abgerissen;

Antlitz und Gestalt einer neuen Person habe ich bekommen

und bin in sie (hinein) gegangen und ward gerettet . . .

und ich öffnete Türen, die verschlossen waren.

Ich habe zerrissen eiserne Riegel,

mein Eisen aber ward glühend und schmolz vor mir.

Und nichts erschien mir verschlossen,

weil ich die Pforte zu allem war.

Und ich ging zu allen meinen Gefangenen, sie zu befreien,

daß ich keinen ließe, der gebunden wäre oder hände,

und ich gab meine Erkenntnis ohne Reid und meine Bitte in meiner
Liebe.

Und ich säte meine Früchte in die Herzen und verwandelte sie in mir,

und sie empfangen meinen Segen und lebten;

und sie versammelten sich zu mir und wurden gerettet,

weil sie mir die Glieder waren und ich ihr Haupt.

Lobpreis dir, unserm Haupt, Herr, Gesalbter!

Hallelujah!

Die Rettung des Mysterien geschieht also dadurch, daß er mit Gott vereint wird. Indem er in eine neue Person einging, ist ihm alles das passiert, was Gott einst geschehen ist. Er hat die Riegel des Todes zerbrochen und ist zum Leben durchgedrungen. Er ist so mit diesem Gott eins geworden, daß im letzten Teile der Ode von diesem, nicht mehr vom Mysterien die Rede ist (vgl. auch Ode 28), nur die Schlußworte sagen, wie er gerettet werden kann: indem er nämlich ein Glied des Meisters wird. Das sind Gedanken der Mysterienreligionen.

In der koptischen Jakobs-Liturgie begegnen wir (Br. 158) einem „Gebet des Vorhangs“, das hier zwar an den heiligen Geist gerichtet wird und jetzt für den Priester gilt, das vielleicht aber altertümliche Züge bewahrt hat:

. . . May he mortify the members of the flesh, which are upon the earth and may he bridle the motions of the mind that are led into imaginations full of passion and mystically <and as becometh priests> make me to rise above every dead thought <and may he put within me the consecrating words to perfect this gift that is set forth>, to wit the mystery of all mysteries, in the fellowship and the communion of thy Christ.

Im Offertorium der nestorianischen Liturgie finden wir einige altertümliche Gesänge: I waited patiently for the Lord. The body of Christ and his precious blood are upon the holy altar. Let us all draw nigh to him in fear and love and with the angels sing aloud unto him: Holy, holy, holy Lord God . . . Thy memorial, o our father

(the patron saint) is upon the holy altar with the justs who have overcome and the martyrs who have been crown'd, or this:

Lo all the departed lay down in thine hope that in the glorious resurrection thou mightest raise them up in glory. And going outside the sanctuary the priest lades the deacons with the cross and the gospels and says: Christ our Lord account you worthy to meet him with open face. Amen. And they draw back the veil and the priest begins the Anthem of the mysteries for the day. Die dann folgenden Gebete handeln von Jesu Tod um unsretwillen. Er wird gebeten, in seiner Gemeinde seine Wohnung zu nehmen. Der Gedanke dieser Gebete scheint der zu sein, daß der Herr auf dem Altar stirbt und aufersteht, und mit ihm will die Gemeinde alle Märtyrer und Gestorbenen vereinigen, daß sie mit ihm auferstehen mögen. Eine Phrase in der Mystagogie des Testamentum Domini nostri kann in diesem Zusammenhang genannt werden, wo es von Jesus im Hades heißt: Et vincula diaboli ab hominibus soluta sunt, ut per mortem Domini nostri digni simus vita aeterna pro morte et resuscitemur in mundo vero (Sunt II S. 134). Und bald hören wir: Vos, viri et mulieres, quibus est gloriatio in Christo, unum fiatis cum homine interno, vos cum quibus Christus testamentum suum confirmavit et in quibus spiritum suum posuit. Et in inferos quoque descendit, postquam mortuus est, eosque omnes vivificavit. Cumque mors eum conspexisset, postquam ad eam descendit, perturbata est etc.

Im Testamentum (Kopt., Röm. Quartalschrift, I S. 336) wird die Weihe so zusammengefaßt: Ita domine Jesu Christe qui largitus es nobis impassibilitatem per passiones tuas et immortalitatem per mortem tuam et incorruptionem per resurrectionem tuam, ne (permittas) spiritum nostrum declinare a te in servitutem (passionum; ich möchte eher diaboli vorschlagen). Fuga autem a nobis eum, qui nos tentat; est (enim nobis) insuperabilis. So lange die Mysten mit dem Herrn verbunden sind, brauchen sie Tod und Satan nicht zu fürchten, aber allein können sie ihn nicht überwinden.

Es gilt, mit dem (sterbenden und auferstehenden) Gott vereint und seines Geistes theilhaftig zu werden, um dadurch gerettet zu werden. Daher interessieren nicht die Elemente als solche, sie sind nur Vehikel des Herrn und der göttlichen Kräfte. Die Epistlele kann daher auch nicht die Verwandlung der Elemente ins Auge fassen, sondern will die Gegenwart des Göttlichen zustande bringen. Mit diesem gegenwärtigen Gott gilt es für die Mysten vereint zu werden; das ist das Ziel hellenistischer wie christlicher Mysterien. Daher enthalten die alten Liturgien bisweilen Bitten um Vereinigung mit dem Herrn: „Grant that all those who partake and receive of thy holy things may be made one with thee (Rahmani: tibi uniantur), heißt es in der syrischen Version des Testamentum (in der arab. ut nos omnes mundes et nos tecum consocias per participationem purorum mysteriorum tuorum)¹⁵. Grant therefore o Lord, heißt es im Syr. Test., to our

¹⁵ Vgl. Cyprian Ep. 63, 13: Quando autem in calice vino aqua miscitur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credidit commulatur et conjungitur. Quae copulatio et conjunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini ut com-

innermost eyes to see Thee, praising Thee and glorifying Thee, commemorating Thee and serving Thee, having a portion in Thee alone (Rahmani: quoniam in te uno portionem habent).

In einigen späteren Liturgien ist es vielleicht möglich, jene älteren Formeln noch zu entdecken, besonders in dem Gebet, das dem Vaterunser gewöhnlich vorangeht. In the liturgy of the Presanctified (Br. 349) heißt es unmittelbar nach dem großen Einzug, daß Gott die mit den Engeln ihn preisenden Gläubigen sehen möge, die um den Thron stehen, wo Jesus weilt, πεφωτισμένη καρδιά τῶν θείων τούτων μεταλαμβάνοντες ἁγιασμάτων καὶ ὑπ' αὐτῶν ζωοποιούμενοι ἐνωθῶμεν αὐτῷ τῷ Χριστῷ σου τῷ ἀληθινῷ ἡμῶν θεῷ τῷ εἰπόντι· ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει καὶ ἐν αὐτῷ ὅπως ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν καὶ ἐμπεριπατοῦντος τοῦ λόγου σου κύριε γενώμεθα ναὸς τοῦ ἁγίου καὶ προσκυνητοῦ σου πνεύματος λελυτρωμένοι πάσης διαβολικῆς μεθοδείας . . . Es ist die Einigung mit Christus und sein Weilen in uns, was man von den Mysterien erhofft und was die Vertreibung der teuflischen Mächte und die Erfüllung mit dem heiligen Geiste zur Folge hat. Es ist eindrucksvoll, damit die Formulierung Br. 338. 410 zu vergleichen: . . . ἐνωθῶμεν τῷ ἁγίῳ σώματι καὶ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου καὶ ὑποδεξάμενοι αὐτὰ ἀζῖως σχῶμεν τὸν Χριστὸν κατοικοῦντα ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν καὶ γενώμεθα ναὸς τοῦ ἁγίου σου πνεύματος¹⁴.

Diese Gedanken, die uns so fremdartig anmuten, und die nur durch die kultische Mystik erklärt werden können, welche ihrerseits ihre Wurzeln in den alten Gedanken der imitatorischen, sympathetischen „Magie“ hat, waren den alten Christen ganz heimisch, z. B. Irenäus schreibt (II 20. 2): Dominus autem noster Christus passus est passionem validam et quae non accederet; non solum ipse non periclitatus corrumpi sed et corruptum hominem firmavit robore suo et in incorruptionem revocavit . . . nobis autem dominus passus, agnitionem Patris conferens, salutem donavit: . . . Et dominus quidem per passionem mortem destruxit; et solvit errorem, corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit; vitam autem manifestavit, et ostendit veritatem et incorruptionem donavit.

So sagt derselbe katholische Kirchenvater (III 18, 6), zwar von der Menschwerdung Christi in der Geschichte: εἰ μὴ συνηγῶν ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἡδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας . . . εἰς τοῦτο γὰρ ὁ λόγος ἄνθρωπος, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἰοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ. non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuisset incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorbere-

mixtio illa non possit ab invicem (!) separari (vgl. auch Germanus' Brief, Migne P. L. 72, S. 93: aqua autem ideo miscitur vel quia decet populo unitum esse cum domino vel quia de latere Christi in cruce sanguis manavit et aqua).

¹⁴ Beachte, wie in diesen Gebeten Christus (Logos) und der heilige Geist wechseln: Christus wohnt in uns und dadurch sind wir des heiligen Geistes voll; so auch die Serapions-Liturgie: λαλησάτω ἐν ἡμῖν ὁ κύριος Ἰησοῦς καὶ ἅγιον πνεῦμα . . . πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως . . . Die Einigung mit dem Göttlichen, das doch in mystischer Unbestimmtheit gefaßt wird, ist es, worauf es ankommt.

tur quod erat corruptibile ab incorruptela, et quod erat mortale ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus?

Die Einigung mit dem Herrn bedeutet aber zugleich die Einigung der M̄nsten untereinander. Unter sie gilt es aufgenommen zu werden, für die der Gott den Kampf gekämpft hat und die ihn jetzt dafür loben und durch das Lob mit ihm vereinigt werden. Mehrere Gebete lassen diese Seite zum Vorschein kommen.

Die ägyptische Kirchenordnung hat: in unum congregans (E. in joining them together) des omnibus qui percipiunt (Test. Aeth. da nobis omnibus coniunctionem animarum, qui accipimus sacra tua . . .). Hier ist wohl die alte Bitte, mit dem Gotte vereint zu werden, nicht mehr verstanden, sondern durch die andere Bitte ersetzt, daß die M̄nsten geeinigt werden mögen. — „Grant us an inheritance with Thy saints and bestow [upon us] the power to please Thee as they also pleased Thee“, heißt es im Test. (Syn. und Äth.); ὁ χωρίσας ἡμᾶς τῆς τῶν ἀσεβῶν κοινωνίας, ἔνωσον ἡμᾶς μετὰ τῶν καθωσιωμένων σοι . . . (πάντας ἡμᾶς ἐπισυνάγαγε εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν ἐν Χρ. Ἰ. τ. κ. ἡ. scheint eschatologisch zu sein¹⁵) hören wir Ap. Const. VIII 15. 3; die Serapions-Liturgie (im Taufgebet, XV): οὕτως συνδεθῆναι καὶ συνενωθῆναι τῇ ποιμνῇ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . . .; σύναψον ἡμᾶς τῷ παμμακαρίστῳ τῶν εὐαρεστησάντων σοι συλλόγῳ, Mk.-Liturgie Br. 142, 21¹⁶.

Als Inhalt des Eucharistiegebetes wird angegeben, daß die Christen adstare coram te et tibi ministrare, daß die Kirche vereinigt werden und daß die Christen so Gott loben mögen. Vergleichen wir damit z. B. die alten ägyptischen Texte (Budge, II, S. 70 Hymn of Hunefer the Scribe): Praise be unto Osiris and let adorations be made unto him . . . I am among the followers (or body-guard) of Thoth, I applaud everything he hath done [for thee] . . . und dann folgen alle die Taten des Osiris, die er ὑπὲρ αὐτοῦ getan hat. Hier geht also das Gebet vom Sein im Kreise des Gottes dem Preisen seiner Taten voraus. Aber bald heißt es: Grant thou that I may have my being as a follower of Thy Majesty, even as I lived with thee upon earth, und dann folgen wieder neue Anrufungen mit Hinweis auf die großen Taten des Gottes.

Mit Christus am Tische sitzen, mit ihm vereint werden, unter den M̄nsten sein, in ihre Zahl aufgenommen werden, bedeutet, wie in allen antiken M̄nsterien, die Vergöttlichung der M̄nsten. Wer dort ist, muß vom Geist, von göttlichen Kräften erfüllt werden. Das hörten wir schon in den alten Geistepistelen. „Make to arise on us out of thy gift, which cannot be

¹⁵ Vgl. die Serapions-Liturgie, für die Toten: καὶ συγκαταριθμήσον πάσαις ταῖς ἁγίαις σου δυνάμεσιν καὶ δὸς αὐτοῖς τόπον καὶ μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. Vgl. auch Br. 66, 2 ff.

¹⁶ Vgl. das Abendmahl Act. Jh. 110: καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐπέδωκεν πᾶσιν ἡμῖν ἐκάσῳ τῶν ἀδελφῶν ἐπευχόμενος ἄξιον ἔσεσθαι αὐτὸν τῆς τοῦ κυρίου χάριτος καὶ τῆς ἁγιωτάτης εὐχαριστίας. γευσάμενος δὲ καὶ αὐτὸς ὁμοίως καὶ εἰρηκῶς· κάμοι μέρος ἔστω μεθ' ὑμῶν, καὶ εἰρήνῃ μεθ' ὑμῶν ἀγαπητοί . . . Die Spendeformel scheint also hier jenen Gedanken zu enthalten.

searched into, courage, might, reliance, wisdom, strength, unlapsing faith“, bittet man im Testamentum. Und später heißt es: Sustain unto the end who have gifts of revelations. Confirm those who have a gift of healing. Make those courageous who have the power of tongues. Keep those who have the word of doctrine upright.

In den älteren Texten werden jene Gaben des Geistes direkt mit der Weihe und dem Kultus in Verbindung gebracht. Dort sind seine Wirkungen sofort spürbar. Ganz besonders zeigen sie sich im Preisen und Loben der Christen. Grant that all those who partake and receive of thy holy things may be made one with thee, so that they may be filled with the holy Ghost for the confirmation of the faith in truth, that they may lift up always a doxology to thee and to thy beloved son Jesus Christ, heißt es im (spr.) Test. Es ist das pneumatische Reden und Singen, das als Höhepunkt des Kultus betrachtet wird, fast als sei es das Ziel der ganzen Weihe.

Oder wir hören das Gebet: Grant, therefore, o Lord, to our innermost eyes to see thee, praising thee and glorifying thee, commemorating thee and serving thee. Die Vision folgt dem Lob der Mysterien. Das geht auch aus der arabischen Version hervor: Peracta est gratia beneficii filii tui unigeniti domini nostri Jesu Christi, et passionem eius confessi sumus et mortem eius annuntiavimus et in resurrectionem eius credimus et peractum est mysterium. Gratias agimus tibi domine deus omnipotens quod misericordiam tuam super nos magnificasti. Quoniam nobis praeparasti, quae angeli videre desiderant.

In den Vorhangsgebeten war ja auch dieser Gedanke lebendig: mit den Augen des Herzens sehen die Mysterien den Himmel geöffnet und nehmen am Dienste der himmlischen Wesen teil. Das ist ein Zeichen der Vergöttlichung, die jetzt an ihnen stattgefunden hat. Ekstase und Vision scheinen fast regelmäßiger Bestandteil des Kultus zu sein. Innige Kultmystik beherrscht die Mysterien, läßt sie das Gefühl haben, daß sie ihre Stimmen mit denen der himmlischen Wesen vereinen.

In diesem Zustand geschehen mit ihnen wunderbare Dinge: Sie sprechen mit Zungen und prophezeien, Offenbarungen und geheime Weisheit werden ihnen zuteil, Kranke werden geheilt, Gestorbene stehen auf; Dämonen und Mächte des Satans werden vertrieben, während die guten Mächte in den Gläubigen ihre Wohnung nehmen. Es ist eine Welt voll von konkretem, urwüchsigem Leben, von gewaltsamen Erfahrungen und überwältigenden Ereignissen, die nicht nur in Berichten und Legenden vorliegen, sondern auch in den alten Messliturgien selber sich zeigen. Vieles haben wir schon gesehen, aber einige wenige Liturgien haben noch interessantere Texte bewahrt. Im Testamentum (spr.-äth.) hören wir z. B.: a name, which, when Sheol heareth (beachte: Präsens), it is amazed, the depth is rent, the spirits are driven away, the dragon is bruised, unbelief is cast out, disobedience is subdued etc., wobei also zuletzt auch der Sieg über die bösen Dämonen in uns ausgeführt wird, so daß diese aus den Mysterien ausgetrieben zu werden scheinen.

(the patron saint) is upon the holy altar with the justs who have overcome and the martyrs who have been crown'd, or this:

Lo all the departed lay down in thine hope that in the glorious resurrection thou mightest raise them up in glory. And going outside the sanctuary the priest lades the deacons with the cross and the gospels and says: Christ our Lord account you worthy to meet him with open face. Amen. And they draw back the veil and the priest begins the Anthem of the mysteries for the day. Die dann folgenden Gebete handeln von Jesu Tod um unsretwillen. Er wird gebeten, in seiner Gemeinde seine Wohnung zu nehmen. Der Gedanke dieser Gebete scheint der zu sein, daß der Herr auf dem Altar stirbt und aufersteht, und mit ihm will die Gemeinde alle Märtyrer und Gestorbenen vereinigen, daß sie mit ihm auferstehen mögen. Eine Phrase in der Mystagogie des Testamentum Domini nostri kann in diesem Zusammenhang genannt werden, wo es von Jesus im Hades heißt: Et vincula diaboli ab hominibus soluta sunt, ut per mortem Domini nostri digni simus vita aeterna pro morte et resuscitemur in mundo vero (Sunt II S. 134). Und bald hören wir: Vos, viri et mulieres, quibus est gloriatio in Christo, unum fiatis cum homine interno, vos cum quibus Christus testamentum suum confirmavit et in quibus spiritum suum posuit. Et in inferos quoque descendit, postquam mortuus est, eosque omnes vivificavit. Cumque mors eum conspexisset, postquam ad eam descendit, perturbata est etc.

Im Testamentum (Kopt., Röm. Quartalschrift, I S. 336) wird die Weihe so zusammengefaßt: Ita domine Jesu Christe qui largitus es nobis impassibilitatem per passiones tuas et immortalitatem per mortem tuam et incorruptionem per resurrectionem tuam, ne (permittas) spiritum nostrum declinare a te in servitutem (passionum; ich möchte eher diaboli vorschlagen). Fuga autem a nobis eum, qui nos tentat; est (enim nobis) insuperabilis. So lange die Mysten mit dem Herrn verbunden sind, brauchen sie Tod und Satan nicht zu fürchten, aber allein können sie ihn nicht überwinden.

Es gilt, mit dem (sterbenden und auferstehenden) Gott vereint und seines Geistes teilhaftig zu werden, um dadurch gerettet zu werden. Daher interessieren nicht die Elemente als solche, sie sind nur Vehikel des Herrn und der göttlichen Kräfte. Die Epiklese kann daher auch nicht die Verwandlung der Elemente ins Auge fassen, sondern will die Gegenwart des Göttlichen zustande bringen. Mit diesem gegenwärtigen Gott gilt es für die Mysten vereint zu werden; das ist das Ziel hellenistischer wie christlicher Mysterien. Daher enthalten die alten Liturgien bisweilen Bitten um Vereinigung mit dem Herrn: „Grant that all those who partake and receive of thy holy things may be made one with thee (Rahmani: tibi uniantur), heißt es in der syrischen Version des Testamentum (in der arab. ut nos omnes mundes et nos tecum consociet per participationem purorum mysteriorum tuorum)¹³. Grant therefore o Lord, heißt es im Syr. Test., to our

¹³ Dgl. Cyrilian Ep. 63, 13: Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credidit conlatur et conjungitur. Quae copulatio et conjunctio aquae et vini ac miscetur in calice Domini ut con-

innermost eyes to see Thee, praising Thee and glorifying Thee, commemorating Thee and serving Thee, having a portion in Thee alone (Rahmani: quoniam in te uno portionem habent).

In einigen späteren Liturgien ist es vielleicht möglich, jene älteren Formeln noch zu entdecken, besonders in dem Gebet, das dem Vaterunser gewöhnlich vorangeht. In the liturgy of the Presanctified (Br. 349) heißt es unmittelbar nach dem großen Einzug, daß Gott die mit den Engeln ihn preisenden Gläubigen sehen möge, die um den Thron stehen, wo Jesus weilt, πεφωτισμένη καρδιά τῶν θείων τούτων μεταλαμβάνοντες ἁγιασμάτων καὶ ὑπ' αὐτῶν ζωοποιούμενοι ἐνωθῶμεν αὐτῷ τῷ Χριστῷ σου τῷ ἀληθινῷ ἡμῶν θεῷ τῷ εἰπόντι· ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἑμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ· ὅπως ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν καὶ ἐμπεριπατοῦντος τοῦ λόγου σου κύριε γενώμεθα ναὸς τοῦ ἁγίου καὶ προσκυνητοῦ σου πνεύματος λελυτρωμένοι πάσης διαβολικῆς μεθοδείας . . . Es ist die Einigung mit Christus und sein Weilen in uns, was man von den Mystereien erhofft und was die Vertreibung der teuflischen Mächte und die Erfüllung mit dem heiligen Geiste zur Folge hat. Es ist eindrucksvoll, damit die Formulierung Br. 338. 410 zu vergleichen: . . . ἐνωθῶμεν τῷ ἁγίῳ σώματι καὶ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου καὶ ὑποδεξάμενοι αὐτὰ ἀξίως σχῶμεν τὸν Χριστὸν κατοικοῦντα ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν καὶ γενώμεθα ναὸς τοῦ ἁγίου σου πνεύματος¹⁴.

Diese Gedanken, die uns so fremdartig anmuten, und die nur durch die kultische Mystik erklärt werden können, welche ihrerseits ihre Wurzeln in den alten Gedanken der imitatorischen, sympathetischen „Magie“ hat, waren den alten Christen ganz heimisch, z. B. Irenäus schreibt (II 20. 2): Dominus autem noster Christus passus est passionem validam et quae non accederet; non solum ipse non periclitatus corrumpi sed et corruptum hominem firmavit robore suo et in incorruptionem revocavit . . . nobis autem dominus passus, agnitionem Patris conferens, salutem donavit: . . . Et dominus quidem per passionem mortem destruxit; et solvit errorem, corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit; vitam autem manifestavit, et ostendit veritatem et incorruptionem donavit.

So sagt derselbe katholische Kirchenvater (III 18, 6), zwar von der Menschwerdung Christi in der Geschichte: εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἡδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας . . . εἰς τοῦτο γὰρ ὁ λόγος ἄνθρωπος, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ. non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuisset incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorbere-

mixtio illa non possit ab invicem(!) separari (vgl. auch Germanus' Brief, Migne P. L. 72, S. 93: aqua autem ideo miscitur vel quia decet populo unitum esse cum domino vel quia de latere Christi in cruce sanguinis manavit et aqua).

¹⁴ Beachte, wie in diesen Gebeten Christus (Logos) und der heilige Geist wechseln: Christus wohnt in uns und dadurch sind wir des heiligen Geistes voll; so auch die Serapions-Liturgie: λαλησάτω ἐν ἡμῖν ὁ κύριος Ἰησοῦς καὶ ἅγιον πνεῦμα . . . πληρῶσον καὶ τὴν ὕσταν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως . . . Die Einigung mit dem Göttlichen, das doch in mystischer Unbestimmtheit gefaßt wird, ist es, worauf es ankommt.

tur quod erat corruptibile ab incorruptela, et quod erat mortale ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus?

Die Einigung mit dem Herrn bedeutet aber zugleich die Einigung der M̄nsten untereinander. Unter sie gilt es aufgenommen zu werden, für die der Gott den Kampf gekämpft hat und die ihn jetzt dafür loben und durch das Lob mit ihm vereint werden. Mehrere Gebete lassen diese Seite zum Vorschein kommen.

Die ägyptische Kirchenordnung hat: in unum congregans (E. in joining them together) des omnibus qui percipiunt (Test. Aeth. da nobis omnibus coniunctionem animarum, qui accipimus sacra tua . . .). Hier ist wohl die alte Bitte, mit dem Gotte vereint zu werden, nicht mehr verstanden, sondern durch die andere Bitte ersetzt, daß die M̄nsten geeinigt werden mögen. — „Grant us an inheritance with Thy saints and bestow [upon us] the power to please Thee as they also pleased Thee“, heißt es im Test. (Syr. und Äth.); ὁ χωρίσας ἡμᾶς τῆς τῶν ἀσεβῶν κοινωνίας, ἔνωσον ἡμᾶς μετὰ τῶν καθωσιωμένων σοι . . . (πάντας ἡμᾶς ἐπισυνάγαγε εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν ἐν Χρ. ἰ. τ. κ. ἡ. scheint eschatologisch zu sein¹⁵) hören wir Ap. Const. VIII 15. 3; die Serapions-Liturgie (im Taufgebet, XV): οὕτως συνδεθῆναι καὶ συνενωθῆναι τῇ ποιμνῇ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . . .; σύναψον ἡμᾶς τῷ παμμακαρίστῳ τῶν εὐαρεστησάντων σοι συλλόγῳ, Mk.-Liturgie Br. 142, 21¹⁶.

Als Inhalt des Eucharistiegebetes wird angegeben, daß die Christen adstare coram te et tibi ministrare, daß die Kirche vereint werden und daß die Christen so Gott loben mögen. Vergleichen wir damit z. B. die alten ägyptischen Texte (Budge, II, S. 70 Hymn of Hunefer the Scribe): Praise be unto Osiris and let adorations be made unto him . . . I am among the followers (or body-guard) of Thoth, I applaud everything he hath done [for thee] . . . und dann folgen alle die Taten des Osiris, die er ὑπὲρ αὐτοῦ getan hat. Hier geht also das Gebet vom Sein im Kreise des Gottes dem Preisen seiner Taten voraus. Aber bald heißt es: Grant thou that I may have my being as a follower of Thy Majesty, even as I lived with thee upon earth, und dann folgen wieder neue Anrufungen mit Hinweis auf die großen Taten des Gottes.

Mit Christus am Tische sitzen, mit ihm vereint werden, unter den M̄nsten sein, in ihre Zahl aufgenommen werden, bedeutet, wie in allen antiken M̄nsterien, die Vergöttlichung der M̄nsten. Wer dort ist, muß vom Geist, von göttlichen Kräften erfüllt werden. Das hörten wir schon in den alten Geistepisklefen. „Make to arise on us out of thy gift, which cannot be

¹⁵ Vgl. die Serapions-Liturgie, für die Toten: καὶ συγκαταριθμήσον πάσαις ταῖς ἀγίαις σου δυνάμεσιν καὶ δὸς αὐτοῖς τόπον καὶ μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. Vgl. auch Br. 66, 2 ff.

¹⁶ Vgl. das Abendmahl Act. Jh. 110: καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐπέδωκεν πᾶσιν ἡμῖν ἐκάστῳ τῶν ἀδελφῶν ἐπευχόμενος ἄξιον ἔσσεσθαι αὐτὸν τῆς τοῦ κυρίου χάριτος καὶ τῆς ἀγιωτάτης εὐχαριστίας. γευσάμενος δὲ καὶ αὐτὸς ὁμοίως καὶ εἰρηκῶς· κάμοι μέρος ἔστω μεθ' ὑμῶν, καὶ εἰρήνῃ μεθ' ὑμῶν ἀγαπητοί . . . Die Spendeformel scheint also hier jenen Gedanken zu enthalten.

searched into, courage, might, reliance, wisdom, strength, unlapsing faith“, bittet man im Testamentum. Und später heißt es: Sustain unto the end who have gifts of revelations. Confirm those who have a gift of healing. Make those courageous who have the power of tongues. Keep those who have the word of doctrine upright.

In den älteren Texten werden jene Gaben des Geistes direkt mit der Weihe und dem Kultus in Verbindung gebracht. Dort sind seine Wirkungen sofort spürbar. Ganz besonders zeigen sie sich im Preisen und Loben der Christen. Grant that all those who partake and receive of thy holy things may be made one with thee, so that they may be filled with the holy Ghost for the confirmation of the faith in truth, that they may lift up always a doxology to thee and to thy beloved son Jesus Christ, heißt es im (syr.) Test. Es ist das pneumatische Reden und Singen, das als Höhepunkt des Kultus betrachtet wird, fast als sei es das Ziel der ganzen Weihe.

Oder wir hören das Gebet: Grant, therefore, o Lord, to our innermost eyes to see thee, praising thee and glorifying thee, commemorating thee and serving thee. Die Vision folgt dem Lob der Mysterien. Das geht auch aus der arabischen Version hervor: Peracta est gratia beneficii filii tui unigeniti domini nostri Jesu Christi, et passionem eius confessi sumus et mortem eius annuntiavimus et in resurrectionem eius credimus et peractum est mysterium. Gratias agimus tibi domine deus omnipotens quod misericordiam tuam super nos magnificasti. Quoniam nobis praeparasti, quae angeli videre desiderant.

In den Vorhangsgebeten war ja auch dieser Gedanke lebendig: mit den Augen des Herzens sehen die Mysterien den Himmel geöffnet und nehmen am Dienste der himmlischen Wesen teil. Das ist ein Zeichen der Vergöttlichung, die jetzt an ihnen stattgefunden hat. Ekstase und Vision scheinen fast regelmäßiger Bestandteil des Kultus zu sein. Innige Kultmysterien beherrscht die Mysterien, läßt sie das Gefühl haben, daß sie ihre Stimmen mit denen der himmlischen Wesen vereinen.

In diesem Zustand geschehen mit ihnen wunderbare Dinge: Sie sprechen mit Zungen und prophezeien, Offenbarungen und geheime Weisheit werden ihnen zuteil, Kranke werden geheilt, Gestorbene stehen auf; Dämonen und Mächte des Satans werden vertrieben, während die guten Mächte in den Gläubigen ihre Wohnung nehmen. Es ist eine Welt voll von konkretem, urwüchsigem Leben, von gewaltsamen Erfahrungen und überwältigenden Ereignissen, die nicht nur in Berichten und Legenden vorliegen, sondern auch in den alten Messiturgien selber sich zeigen. Vieles haben wir schon gesehen, aber einige wenige Liturgien haben noch interessantere Texte bewahrt. Im Testamentum (syr.-äth.) hören wir z. B.: a name, which, when Sheol heareth (beachte: Präsens), it is amazed, the depth is rent, the spirits are driven away, the dragon is bruised, unbelief is cast out, disobedience is subdued etc., wobei also zuletzt auch der Sieg über die bösen Dämonen in uns ausgeführt wird, so daß diese aus den Mysterien ausgetrieben zu werden scheinen.

An ihre Stelle treten die χαρίσματα und nehmen die Mysterien in Besitz¹⁷: Offenbarungen, Heilungen, Zungenreden, Lehren, also eine Reihe pneumatischer Gemeindegaben, die mit diesem christlichen Mysterium verbunden zu sein scheinen.

Es ist dabei zu beobachten, wie diese Gaben nicht für Bischöfe oder Presbyter erbeten werden, sondern für die Gemeindeglieder. Wir bekommen den Eindruck, daß hier der Bischof und das Amt noch keine eigentliche Rolle spielen. Die Lehrer werden erst nach den pneumatischen Ämtern (Offenbarungen, Heilungen, Zungenrednern) genannt, ja es scheint sogar wahrscheinlich, daß das wohl pneumatisch zu fassende „qui voce linguae edocti fuerunt“ des Äthiopen ursprünglicher als das amtliche: „who have the word of doctrine upright“ des Syrsers ist. Die Geistesgaben scheinen nicht an das Amt gebunden zu sein. Sie sind noch eine lebendige Realität im gottesdienstlichen Gemeindeleben. Es sind dies alles primitive Züge, die — wie es auch zu erwarten ist — in den späteren liturgischen Texten getilgt worden sind¹⁸. In jüngeren Liturgien wären solche Züge unverständlich. Zeugen sie doch von einer Auffassung der Geistesgaben, die der der späteren katholischen Kirche entgegengesetzt ist¹⁹. Daran werden nun die ersten Andeutungen der späteren Interzessionen angehängt (für Witwen, Waisen, Gestorbene), wobei also die Wirkungen des Mysteriums auch für Abwesende in Anspruch genommen werden, Gebete, die hier noch ganz nebenbei hereingekommen sind, die aber in den späteren Liturgien eine große Rolle spielen.

Dieselbe Wirkung finden wir auch in der Serapions-Liturgie, auch hier für sämtliche Gemeindeglieder: δὸς ἡμῖν πνεῦμα φωτός, ἵνα γνῶμεν σὲ τὸν ἀληθινὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν· δὸς ἡμῖν πνεῦμα ἅγιον, ἵνα δυνηθῶμεν ἐξεπεῖν καὶ διηγῆσασθαι τὰ ἄρρητά σου μυστήρια. λαλησάτω ἐν ἡμῖν ὁ κύριος Ἰησοῦς καὶ ἅγιον πνεῦμα καὶ ὑμνησάτω σὲ δι' ἡμῶν· σὺ γὰρ ὁ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας . . . καὶ ποιήσον πάντας τοὺς κοινονοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς . . . προκοπῆς ἀξιοδότη, ἀποσταλήτωσαν ἄγγελοι συμπαρόντες τῷ λαῷ εἰς κατάργησιν τοῦ πονηροῦ καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς ἐκκλη-

¹⁷ Das ist ganz wie im hermetischen Wiedergeburtsmysterium gedacht, Corp. Herm. ed. Parthen XIII, 7ff., wo zuerst die bösen Kräfte ausgetrieben und dann der Mensch von den guten in Besitz genommen wird; auch das endigt mit Vergöttlichung und Ekstase, vgl. unten.

¹⁸ Beachte das Gebet des 1. Clem. 59, wo wie Remenissenzen derartiger Gebete auftreten: . . . ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ γινώσκειν σε τὸν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις, ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπανόμενον· τὸν ταπεινοῦντα ὕβριν ὑπερήφανων . . . τὸν πλουτίζοντα καὶ πτωχίζοντα, τὸν ἀποκτείνοντα (καὶ σώζοντα) καὶ ζῆν ποιοῦντα, μόνον εὐεργέτην πνευμάτων καὶ θεὸν πάσης σαρκός· τὸν ἐπιβλέποντα ἐν ταῖς ἀβύσσοις, τὸν ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνων ἔργων, τὸν τῶν κινδυνεύοντων βοηθόν, τὸν τῶν ἀπηλπισμένων σωτῆρα, τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον . . . τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σώσον, τοὺς ταπεινοὺς ἐλέησον, τοὺς πεπτωκότας ἔγειρον, τοῖς δεομένοις ἐπιφάνηθι, τοὺς ἀσθενεῖς ἴασαι, τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπιστρέψον· χόρτασον τοὺς πεινῶντας, λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν, ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας, παρακάλεσον τοὺς ἀλγοψυχοῦντας· γνῶτωσάν σε πάντα τὰ ἔθνη, ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαὸς σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.

¹⁹ Schon die Verona-Fragmente der ägyptischen Kirchenordnung verraten diesen nüchternen Standpunkt. Vgl. den Verfasser eines Werkes περὶ χαρισμάτων Ap. Const. VIII, 1 (Hippolyt?). Beachte auch die nüchterne Formulierung der clementinischen Liturgie VIII, 15, 3—5.

σιας. Auch hier bittet man um die Geistesbegabung des Mysten, wodurch sie würdig werden mit den Engeln Gott Lob zu singen, oder es ist Jesus selbst, der in ihnen redet und die unaussprechlichen Mysterien erzählt (δηγήσασθαι). Oder wir hören, wie die Mysten von allen Krankheiten befreit werden, alle Dämonen und Sünden von ihnen fliehen, während die Engel Gottes ihre Wohnung in ihnen nehmen. Das ist ja alles das, was wir auch im Testamentum bezeugt fanden.

Noch in den späteren Liturgien kommen ähnliche Gedanken z. B. in der syrischen Liturgie (Br. 53), unmittelbar nach der Anamnests aber vor der Geistesepiklese, vor: χάριση ἡμῖν τὰ ἐπουράνια καὶ αἰώνιά σου δωρήματα ἃ ὁφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασας ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσί σε, so auch nicht selten in den Gebeten, die dem Vaterunser vorangehen, z. B. in der Gregorius-Liturgie (Renaudot I 35, vgl. 117): nos indignos fac tibi populum congregatum, regnum, sacerdotium et populum electum, purifica nos, domine, sicut sanctificasti has oblationes propositas, et fecisti illas invisibiles ex visibilibus, et mysteria tibi soli cognita . . . fecisti nos dignos filiatione per baptismum sanctum (ist das die Taufe des heiligen Geistes?) et docuisti nos formam orationis mysticae, ut per eam invocarem patrem tuum.

In einer nestorianischen Liturgie (Renaudot II, 634) heißt es als Fortsetzung des Gedankens, daß die Christen vor Gott stehen: Domine habitare fac tranquillitatem tuam inter nos, pacem tuam in mentibus nostris: veritatem tuam commemoret lingua nostra: crux tua sit custos animarum nostrarum: quippe facimus ora nostra citharas novas et canimus labiis inflammatis. Das wird zwar auch für das Vaterunser verwendet, daß die Worte aber ursprünglich das pneumatische Reden ins Auge fassen, scheint überaus wahrscheinlich²⁰.

Es ist nur natürlich, daß man vom Einssein mit dem den Tod besiegenden Herrn allerlei Gaben erwartet hat. In alter Zeit scheinen sie sich direkt in allerlei pneumatischen Phänomenen im Kultus geäußert zu haben: man sah den Herrn, man hörte die Stimmen der Engel, der Geist redete in der Gemeinde, Kranke wurden geheilt usw. Aber alles dies wird mit der Zeit anders und nüchterner; was einst in gewaltiger Spannung mitten im Kultus, durch Walten der Kräfte, die hier wirksam waren, geschah, wird jetzt von Gott als Gabe ersleht. Was einst als Wirken des Geistes, der Einigung mit dem göttlichen Herrn im Kultus hervorbrach, das soll jetzt Gott, durch das ihm wohlgefällige Opfer bewogen, den Opfernden schenken. Das Judentum kündigt sich auch hier an. In diesem Lichte haben wir zum Teil die Interzessionen zu verstehen. Und doch schließt das die alte Auffassung nicht aus. Was man von Gott beim Feiern der Eucharistie ersleht, das erwartet man auch als Folge des Kultus. Mit der unpersönlicheren Betrachtungsweise kreuzt sich eine persönlichere, wonach Gott der Bringer der Gaben ist. Man

²⁰ Vgl. auch das Gebet Br. 181, 15 ff.; die Veränderung illustriert die Markus-Liturgie Br. 135: . . . αὐτὸς καὶ νῦν δέσποτα κύριε διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος καταύγασον τοὺς ὀφθαλμοὺς (!) τῆς διανοίας ἡμῶν (εἰς τὸ μεταλαβεῖν (!) ἀκατακρίτως τῆς ἀθανάτου καὶ ἐπουρανίου ταύτης τροφῆς) καὶ ἀγιάσον ἡμᾶς ὁλοτελεῖς ψυχῇ σώματι καὶ πνεύματι ἵνα μετὰ τῶν ἁγίων σου μαθητῶν καὶ ἀποστόλων εἰπῶμεν . . . (folgt Vaterunser!). Vgl. auch Br. 59, 7 ff. und 295, 21 ff.

löst sich aber nicht dabei vom Kultus, wie man es getan hätte, wenn dieser wirklich seine Bedeutung verloren hätte, sondern die beiden leben, wie es überall in der Geschichte der Religionen der Fall ist, Seite an Seite, verschlingen sich ineinander und können nicht streng auseinandergehalten werden: wer das zu tun versuchte, machte sich einer unberechtigten Abstraktion schuldig.

Die Veränderung, die allmählich stattfindet, ist auch eine andere. Statt aktiver Laien, die vom Geist erfüllt werden und mit Zungen reden, Gott sehen und ihn um seiner Rettung willen preisen, tritt der Bischof als Mittler zwischen Gott und Menschen hervor. Er allein kann die Formeln hersagen, die das Wunder vollführen. Auf sein Wort kommt der heilige Geist und verwandelt die Elemente zu Leib und Blut des Herrn, die er dann Gott als Opfer darbringt. Auch wo die alte Logosepiklese beibehalten wird — etwa bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts — wird der Logos herabgebeten, um diese Wandlung zu vollstrecken. Während in den alten Messen die Hauptsache die κοινωνία mit dem Herrn war — auch wenn der Herr sich in Brot und Kelch verkörperte — ist jetzt ein sinnloses Wunder der Höhepunkt der Messe: die zauberische Verwandlung der Elemente. Man vollzieht nicht mehr die Kommunion mit dem göttlichen Heiland, der hier gegenwärtig ist, sondern man ist Leib und Blut des einst auf Erden weilenden Jesus von Nazareth²¹. Die Elemente sind nicht mehr Hülle und Leib des Gottes, sondern sind er selbst, ihnen wird wie Gott gehuldigt, sie werden wie Gott behandelt. Gott erscheint nicht, er ist hier, durch die Epiklese geschaffen. Die Veränderung ist gewaltig. Vielleicht illustriert nichts besser die Differenz zwischen dem Urchristentum und der katholischen Kirche.

²¹ Das zeigen die jüngeren Epistelen; vgl. auch z. B. Gregor von Nazianz im Buch an Amphilocheus (a. 383, ep. 171 Migne P. G. 37, 280): ἀλλ' ὃ θεοσεβέστετε μή κατόκειαι καὶ προσεύχεσθαι καὶ πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν, ὅταν λόγῳ καθέλικης τὸν Λόγον, ὅταν ἀναμάρτω τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνης δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφων. Ebenso Gregor von Nyssa (Oratio catech. c. 37, Migne P. G. 45, 96 D): τὸ δὲ σῶμα τῇ ἐνοικήσει τοῦ θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν θεικὴν ἀξίαν μεταποιήθη. καλῶς οὖν καὶ νῦν σὺν τῷ Λόγῳ (Λόγῳ?) τοῦ θεοῦ ἀγιαζομένου ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι; vgl. auch im Folgenden: σῶμα τοῦ Λόγου . . . (ἄρτος) πρὸς τὸ σῶμα τοῦ Λόγου μεταποιούμενος. Vom Geist ist hier im ganzen Zusammenhang nicht die Rede.

Eine Mönchsgeschichte, Apophthegmata patrum, Migne P. G. 65, 157, Daniel 7 gibt die volkstümlichen Vorstellungen gut wieder: Es wird uns von einem Mönche erzählt, der Leib und Blut Christi nicht als real im Brot und Wein des Abendmahles gegenwärtig glauben kann, diese sind ihm nur ἀντίτυπον. Um die Frage zu entscheiden, erbitten die Mönche sich eine Offenbarung. Und am nächsten Sonntag werden ihre Augen geöffnet, so daß sie sehen, was im Gottesdienste vor sich geht: ὅτε ἐτέθη ὁ ἄρτος εἰς τὴν ἁγίαν τράπεζαν, ἐφάνητο τοῖς τρισὶ μόνοις ὡς παιδίον. καὶ ὡς ἐξέτεινεν ὁ πρεσβύτερος τὴν χεῖρα κλάσαι τὸν ἄρτον, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατήλθεν ἐξ οὐρανοῦ ἔχων μάχαιραν, καὶ ἔδυσε τὸ παιδίον, καὶ ἐκένωσε τὸ αἷμα αὐτοῦ εἰς τὸ ποτήριον. ὡς δὲ ἐκλάσεν ὁ πρεσβύτερος εἰς μικρὰ μέρη τὸν ἄρτον, καὶ ὁ ἄγγελος ἔκοπτεν ἐκ τοῦ παιδίου μικρὰ μέρη. καὶ ὡς προσήλθον λαβεῖν ἐκ τῶν ἁγίων, ἐδόθη τῷ γέροντι μόνῳ κρέας ἡματωμένον· καὶ ἰδὼν ἐφοβήθη, καὶ ἔκραξε λέγων· πιστεύω, κύριε, ὅτι ὁ ἄρτος σῶμά σου ἐστὶ, καὶ τὸ ποτήριον αἷμά σου ἐστὶ. — In The Book of resurrection of Jesus Christ by Bartholomew the apostle, (ed. Budge, Coptic Apocrypha in the dialect of upper Egypt, Oxford 1913, S. 214 ff.) wird in ähnlicher Weise erzählt, wie Christus selbst nach der Auferstehung seinen Jüngern seine Mysterien offenbart. Der Text ist zwar unvollständig, but the writer seems to intend to say, that the Christ laid His Body on the table and that the Apostles divided it „and they saw the Blood of Jesus pouring out as living blood down into the cup“, was Petrus bald „the glory of His Body and His Divine Blood“ nennt. Unglücklicherweise hat auch das parallele Pariser Msfr. hier eine Lücke.

Zweiter Hauptteil: Nicht direkt liturgische Quellen.

Kap. 5. Ähnliche Gebete in den Thomas-Akten und ihre dortige Verwendung.

Die uns erhaltenen christlichen Liturgien führen uns höchstens bis in den Anfang des 3. oder das Ende des 2. Jahrhunderts; aus so früher Zeit haben wir bis jetzt nur ein sehr beschränktes Material benützen können. Aber wir haben in den späteren Liturgien älteres Gut vermutet, das ein andres Bild der eucharistischen Liturgie ergab und das also der Urzeit der Kirche angehören muß. Kann diese Hypothese durch andre Quellen als die der Liturgien selber gestützt werden? Gibt es andre Zeugen für die liturgischen Gewohnheiten der zwei ersten christlichen Jahrhunderte?

In erster Linie müssen die apokryphen Apostelakten genannt werden. Sie stellen eine volkstümliche Literatur dar, die gerne um das Kultische kreist, und nicht selten ausführliche Beschreibungen der Gottesdienste sowie Zitate der benutzten Gebete enthält. Zwar sind sie später mit Vorliebe von ketzerischen Kirchen verwendet und dabei nicht selten interpoliert worden, aber derartige Zusätze lassen sich meist leicht ausschneiden¹. Gewöhnlich sieht man in diesen Werken Zeugnisse aus der Wende des 2. zum 3. Jahrhundert, sie sind also ungefähr gleichzeitig mit unsren ältesten liturgischen Quellen.

Eucharistische Gottesdienste begegnen in ihnen sehr oft, vor allem in den Thomas-Akten: sie erscheinen als Abendmahlsfeier und werden auch so bezeichnet. Wir hören von Brot und Wein, aber auch von andern sakramentalen Mitteln, die jedoch nicht in den Vordergrund treten, sondern nur im Vorbeigehen erwähnt werden. Die Gebete, die gebetet werden, reden nicht selten von Tod und Auferstehung des Herrn und dem Einswerden der Missethäter mit ihm, dem Eintritt in seine Herde, welcher ihre Rettung zur Folge hat.

Obgleich diese Texte allem Anschein nach „Abendmahlsgottesdienste“ darstellen, fehlen doch in ihnen die Stiftungsworte ganz wie wir das oben als ursprünglichen Tatbestand für die Liturgien vermutet haben.

Kap. 155 ff. gibt uns ein treffliches Beispiel. Wir hören zuerst (155): $\epsilon\tau\iota\ \nu\omicron\kappa\tau\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma\ \phi\omega\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \mu\omicron\lambda\upsilon\ \pi\epsilon\pi\iota\kappa\epsilon\chi\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu\ \epsilon\phi\alpha\iota\upsilon\epsilon\nu$. Das ist nun ein gewöhnlicher Zug, den wir oft bei kultischen Vorgängen belegen können. Dann fängt der Apostel an, ein Gebet zu sprechen: $\delta\ \epsilon\tau\alpha\iota\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\mu\mu\alpha\chi\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omega\nu\ \alpha\sigma\tau\epsilon\nu\omega\nu\ \epsilon\lambda\pi\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\pi\omicron\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\omega\nu\ \mu\epsilon\tau\epsilon\pi\iota\omega\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\phi\upsilon\gamma\eta\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\alpha\gamma\omega\gamma\iota\omicron\nu\ \tau\omega\nu$

¹ Vgl. W. Bouffet, Manichäisches in den Thomas-Akten, Z. N. T. W. 1917/18, S. 1 ff.

κεκμηκότων. Dann wird aber dies Gebet, wie es auch oft bei diesen Schilderungen kultischer Vorgänge der Fall zu sein scheint, von einer φωνή unterbrochen, obgleich das nichts für die Darstellung im Ganzen bedeutet; das Gebet des Apostels wird dann fortgesetzt: . . . ὁ ἱατρὸς ὁ ἄμισθος· ὁ ὑπὲρ πολλῶν παρὰ ἀνθρώποις σταυρωθεὶς· ὁ κατελθὼν εἰς ἄδου μετὰ πολλῆς δυνάμεως· οὐ τὴν θῆαν οὐκ ἤνεγκαν οἱ τοῦ θανάτου ἄρχοντες· καὶ ἀνῆλθες μετὰ πολλῆς δόξης, καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς εἰς σὲ καταφεύγοντας παρεσκεύασας ὁδόν, καὶ ἐπὶ τῶν ἰχνῶν σου πάντες ὠδευσαν οὓς ἐλυτρώσω· καὶ εἰσαγαγὼν εἰς τὴν ἑαυτοῦ ποιμνὴν τοῖς σοῖς ἐγκατέμειζας προβάτοις· υἱὸς σπλάγχνων, ὁ κατὰ φιλάνθρωπίαν ἀποσταλεὶς ἡμῖν υἱὸς ἀπὸ τῆς ἁνῶ πατρίδος τῆς τελείας· ὁ κύριος ἀπάντων κτημάτων· ὁ δουλεύων αὐτοῦ τοῖς δούλοις ἵνα ζήσωσιν· ὁ πληρώσας τὴν κτίσιν τοῦ ἑαυτοῦ πλοῦτου· ὁ πένης· ὁ ἐνδεθεὶς καὶ πεινάσας ἡμέρας τεσσαράκοντα· ὁ κορεννύων ψυχὰς διψώσας τῶν ἑαυτοῦ ἀγαθῶν· σὺ ἔσο μετὰ Οὐαζάνου υἱοῦ Μισδαίου καὶ Τερτίας καὶ Μνησάρας, καὶ συνάγαγε αὐτὰς εἰς τὴν σὴν μάνδραν, καὶ ἐγκαταμείννυε αὐτοὺς τῷ σῷ ἄριθμῳ. ἔσο αὐτῶν ὁδηγὸς ἐν χώρᾳ πλάνης· ἔσο αὐτῶν ἱατρὸς ἐν χώρᾳ νοσήματος· ἔσο αὐτῶν ἀνάπαυσις ἐν χώρᾳ καμνόντων· ἀγιάσον αὐτοὺς ἐκ μιᾶς χώρας· ἔσο ἱατρὸς αὐτῶν σωματῶν καὶ ψυχῶν· ποιήσον αὐτοὺς ναοὺς ἁγίους σου, καὶ οἰκείτω ἐν αὐτοῖς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα.

Es ist eine Reihe Formeln, die hier gehäuft sind, und es wäre un- zweifelhaft verfehlt, in allen von ihnen nach einem tieferen Sinne zu forschen. Aber auffällig ist die große Rolle, die die Todesgedanken spielen und zwar der Tod ὑπὲρ πολλῶν: Es ist die Hadesfahrt Christi, die hier in den liturgischen Formeln vor unsren Blicken vorüberzieht, wie er niedergestiegen ist, wie der Tod seinen Anblick nicht ertragen konnte, wie er aufstieg und dabei aus der Hölle alle die mit sich nahm, die ihre Zuflucht zu ihm nahmen, und wie er sie dann seiner Herde einverleibte. Unvermittelt kann Jesus daher als σύμμαχος angerufen werden: auch die Mysterien sind als Kämpfer gegen den Tod gedacht, die durch ihn unterstützt werden; jetzt verstehen wir auch das κατὰ γόγιον τῶν κεκμηκότων: der zum Hades niedergestiegene Christus befreit die Toten. Überhaupt werden in diesem Licht die benutzten Formeln verständlich. Zu jenen Gedanken wird die Bitte hinzugefügt: Führe diese Menschen zu deiner Herde. Die Logik des Gebetes ist die: Weil Christus alles dies getan hat, kann er es noch einmal und zwar an denen, die hier geweiht werden, vollführen.

In Übereinstimmung mit späteren Liturgien ist auch die folgende Bitte, daß die Mysterien seine Tempel werden möchten, daß er in ihnen wohne und daß sein Geist dort seine Wohnung nehme.

Wie stark die Gedanken an Jesu Tod und den Sieg, den er damit über die bösen Mächte errungen hat, für diese Weihe in den Vordergrund treten, das zeigt vielleicht noch deutlicher die Fortsetzung des Textes. Es beginnen neue Anrufungen, welche, wie gewöhnlich, hauptsächlich in der Aufzählung einer Reihe von Attributen bestehen. Hier heißt es u. a.: δύναμις ἡ τοῦ ξύλου², ἦν οἱ ἄνθρωποι ἐνδύομενοι τοὺς ἑαυτῶν ἀντιπάλους νικῶσιν· ὁ στεφανῶν τοὺς

² Der Terminus ist, wie wir unten sehen werden, nicht allein stehend, sondern kehrt oft in eucharistischen Texten wieder; vgl. auch die nestorianische Liturgie (Br. 304, 20): the great power of the victorious cross, oder Br. 295, 23 und 254, 12; für die Martyrien vgl. unten Kap. 7.

νικῶντας· σύμβολον καὶ χαρὰ τῶν καμνόντων· ὁ εὐαγγελισάμενος τοῖς ἀνθρώποις τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν· ὁ δεικνὺς φῶς τοῖς ἐν σκότει· ὁ τὰ μὲν φύλλα πικρός, τὸν δὲ γλυκύτατον καρπὸν εὐειδής· ὁ τραχὺς μὲν τὴν θείαν, ἀπαλὸς δὲ τὴν γεῦσιν· ὁ ἀσθενής μὲν δοκῶν, τῇ δὲ τῆς δυνάμεως ὑπερβολῇ τὴν τὰ πάντα θεωροῦσαν βασιτάζων δύναμιν³· ταῦτα εἰπὼν περιωχέϊμας· Ἰησοῦ ἐλθέτω ἡ νικητικὴ αὐτοῦ δύναμις, καὶ ἐνιδρύσθω τῷ ἐλαίῳ τούτῳ ὥσπερ ἰδρύνθη ἐν τῷ συγγενεῖ αὐτοῦ ξύλῳ ἡ τότε αὐτοῦ δύναμις, ἥς τὸν λόγον οὐκ ἤνεγκαν οἱ σταυρώσαντές σε· ἐλθέτω δὴ καὶ ἡ δωρεὰ δι' ἥς τοῖς ἐχθροῖς αὐτοῦ ἐμφυσήσας εἰς τὰ ὀπίσω ὑποχωρήσαι ἐποίησας καὶ πρηγεῖς καταπσεῖν, καὶ ἐπιδημῆσαι τῷ ἐλαίῳ τούτῳ ᾧ ἐπιφθίμζομεν τὸ σὸν ἅγιον ὄνομα⁴. Als dann der Apostel das Öl auf das Haupt der Adepten gießt, spricht er folgende Formeln aus: ἐν ὀνόματί σου Ἰησοῦ Χριστέ γενέσθω ταῖς ψυχαῖς ταύταις εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀποτροπὴν τοῦ ἐναντίου καὶ εἰς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν αὐτῶν.

Das ist die charakteristische Mysteriensprache. Die Menschen müssen, um die Gegner besiegen zu können, „die Kraft des Kreuzes“ anziehen, was hier so viel wie „sterben“ heißt: das geht z. B. aus dem bald folgenden Terminus καμνόντων hervor. Dasselbe wollen allem Anschein nach die mystischen Wendungen τὰ μὲν φύλλα πικρός, τὸν δὲ γλυκύτατον καρπὸν εὐειδής· ὁ τραχὺς μὲν τὴν θείαν, ἀπαλὸς δὲ τὴν γεῦσιν sagen. Denn sie wollen das Kreuz als das zwar schreckliche Heilmittel der Christen darstellen, das sie aber erretten wird. Es herrscht hier dieselbe Stimmung, die wir oben in mehreren Abendmahlsliturgien haben belegen können, die der Furcht und des Bebens vor der Todeswehe. Aber es wird mit einem Element verbunden — mit dem Öl — auf dieses wird die Kraft herabgebeten und durch dieses den Mysteristen vermittelt. Was einst Christus am Kreuze geschehen ist, das wird jetzt auf die Mysteristen bezogen.

Das bedeutet die Anrufung der „Kraft des Kreuzes“. Auch die Formel ἡ νικητικὴ αὐτοῦ δύναμις muß darauf gehen (sonst würde es wohl σου heißen). So scheint „das Kreuz“ eine Heilskraft zu besitzen, die einst Jesus zuteil geworden ist, als er am Kreuze hing, jetzt aber dem Mysteristen durch das Öl zuteil wird⁵. Auf diese Weise kann der Eingeweihte seine Gegner besiegen (δύναμις ἡ τοῦ ξύλου, ἣν οἱ ἄνθρωποι ἐνδύομενοι τοὺς ἑαυτῶν ἀντιπάλους

³ Der Versuch Bouffets (Z. N. T. W. 1917/18, S. 34), den Hymnus 266, 11 ff. von einer „spezifisch christliche Epiklese 267, 5 ff.“ zu unterscheiden, scheint mir den die beiden verbindenden gemeinsamen Hauptgedanken zu übersehen. Es wird hier zuerst nur das Mysterium, die Kraft des Kreuzes dargestellt, und dieses erst dann in konkrete Verbindung mit dem Öl gebracht.

⁴ Vgl. auch die Formeln Thom.-Akt. 133.

⁵ Wie Öl und Kreuz zusammengehören, zeigt auch die Serapions-Liturgie, wo die εὐχή εἰς τὸ χρίσμα ἐν ᾧ χρίονται οἱ βαπτισθέντες so lautet: διὰ τῆς θείας καὶ ἀοράτου σου δυνάμεως τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐνεργῆσαι ἐν τῷ χρίσματι τούτῳ ἐνέργειαν θείαν καὶ οὐράνιον, ἵνα οἱ βαπτισθέντες καὶ χρίομενοι ἐν αὐτῷ τὸ ἐκτύπωμα τοῦ σημείου τοῦ σωτηριώδους σταυροῦ τοῦ μονογενοῦς δι' οὗ σταυροῦ διετράπη καὶ ἐδριαμβεύθη σατανᾶς καὶ πάσα δύναμις ἀντικειμένη. Wie Christus durch das Kreuz Satan und sein ganzes Heer überwunden hat, so der Getaufte durch das Symbol alles dessen, das Öl. Vgl. Clem. rec. I 45: hunc primum pater oleo perunxit, quod ex ligno vitae fuerat sumtum. Ex illo ergo unguento Christus appellatur. — Das Öl als Sterbessakrament ist weit verbreitet, vgl. Irenäus I 21, 3 ff. (die Markolfier), weiter z. B. das ägyptische Ritual der Einbalsamierung, Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten, Jena 1915, S. 298, oder Firmicus Maternus, de errore prof. rel. 24, 4; 23, 1.

νικῶσιν . . . , εἰς ἀποτροπὴν τοῦ ἐναντίου . . . ; vgl. auch das Epitheton: σύμβολον καὶ χαρὰ τῶν καμνόντων).

Mit der Öltaufe scheint wie so oft in den Thomas-Akten eine Eucharistie zusammenzuhängen (vgl. auch ägyptische Kirchenordnung ed. Hauler S. 107), und die liturgischen Formeln, die dabei benutzt und mit den Abendmahls-elementen in Verbindung gebracht werden, scheinen nur eine Variante des alten Themas zu sein. Eigentlich ist es nur ein einziger Kultakt, der uns vorgeführt wird, auch wenn dabei verschiedene Elemente — Öl, Brot, Kelch — zum Vorschein kommen. Diese spielen keine wesentliche Rolle, ihre Bedeutung wird durch die rezitierten Gebete hinlänglich klar.

Die eucharistischen Formeln haben in unserm Text folgenden Wortlaut: τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθὲν ἐσθίομεν καὶ τὸ αἷμά σου τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἐκχυθὲν εἰς σωτηρίαν πίνομεν· γένηται οὖν ἡμῖν τὸ σῶμά σου σωτηρία καὶ τὸ αἷμά σου εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. ἀντὶ δὲ τῆς χολῆς ἧς ἐπιες δι' ἡμᾶς περιαιρείσθω ἅψ' ἡμῶν ἡ τοῦ διαβόλου χολή· ἀντὶ δὲ τοῦ ὄξους οὗ πέπωκας ὑπὲρ ἡμῶν ἐνδυναμούσθω ἡ ἀσθένεια ἡμῶν . . . (noch einige Formeln in demselben Geiste). ἀντὶ δὲ μνημείου καινοῦ καὶ ταφῆς ἀνακαινισμὸν τῆς ψυχῆς δεξώμεθα καὶ τοῦ σώματος (Ihr.⁶ hat: and because Thou wast buried in a new sepulchre for our mortality, let us too receive intercourse with Thee in Heaven). ὅτι δὲ ἀνέστης καὶ ἀνεβίωσας, ἀναβιώσαντες ζήσωμεν καὶ σῶμεν πρὸ σοῦ ἐν κρίσει δικαίᾳ. Nun wird „die Eucharistie“ (wie es heißt) gebrochen und mit der Formel verteilt: γενέσθω ὑμῖν ἡ εὐχαριστία αὕτη εἰς σωτηρίαν καὶ χαρὰν καὶ ὑγίειαν τῶν ψυχῶν ὑμῶν. καὶ αὐτοὶ εἶπον· Ἀμήν· καὶ φωνὴ ἠκούσθη λέγουσα· ἀμήν· μὴ φοβεῖσθε ἀλλὰ μόνον πιστεύσατε.

Es wird also in diesen Formeln hervorgehoben, wie Christus sich alles um der Gläubigen willen (das griechische ὑπέρ!) unterworfen hat, wie alle seine Leiden diese von der Macht des Satans, des Todes und der Leiden befreit haben. Es ist dies eine Fortsetzung jener Formeln, in denen der Tod Christi das Zentrale gewesen ist⁷.

Es ist in unsern Formeln interessant zu sehen, wie diese Erneuerung der Mysterien Leib und Seele umfaßt, was z. B. dem Syrer noch zu stark gewesen ist, er verlegt es ins Eschatologische, wie die folgende Formel auch im griechischen Text. Solche Formeln zeigen, wie ernst man diese Erneuerung sich gedacht hat, wie aber Gegenwart und Zukunft für diese Menschen ineinander geflossen sind.

Es ist uns also eine Art von Gottesdienst entgegengetreten, die wir nicht in der späteren katholischen Kirche finden: wo Öltaufe und Abendmahl kombiniert zu sein scheinen und das Zentrale in der Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung des Herrn bestanden zu haben scheint und zwar so, daß entweder diese Feier den Mysterien direkt hilft oder so, daß sie als mit Christus

⁶ Ed. Wright, S. 290.

⁷ Leib und Blut des Herrn werden hier ausdrücklich genannt. Die Formeln aber, die dabei benutzt werden, zeigen in vortrefflicher Weise, wie wenig das Essen des Brotes und Trinken des Weines eigentlich bedeuten, wie sie ganz dem Gedanken untergeordnet sind, daß Christus für uns gestorben ist. Daher heißt es so ausdrücklich: dein heiliger Leib für uns gekreuzigt, dein Blut für uns zum Heil vergossen. „Leib“ und „Blut“ stehen fast nur als konventionelle Bezeichnung für den Tod des Herrn.

Sterbende gedacht werden. Jedoch sind diese beiden Gedankenreihen nicht streng geschieden worden.

Aber wie überraschend das Vorkommen derartiger Gottesdienste in den Thomas-Akten früher auch erscheinen konnte, wir haben dieselben Züge als das Ursprüngliche in den Abendmahlsliturgien der Großkirche immer wieder belegen können. Unsere früheren Rekonstruktionen werden also durch die liturgischen Schilderungen der Thomas-Akten gestützt, während andererseits jene Liturgien es unzweifelhaft machen, daß wir mit ihnen nicht vor einer gnostischen Sonderüberlieferung stehen.

In Act. Thom. 121 begegnet uns eine andre Schilderung eines solchen Gottesdienstes, auch wenn er nicht direkt σταυρός genannt wird. Es ist die Taufe der Μηγδονία, die geschildert wird. Schon die Grüße des Apostels sind ἡνῆρκα (119)⁸. Kap. 121 beginnt der eigentliche Kultakt. Indem das Öl auf den Täufling gegossen wird, sagt der Apostel: ἔλαιον ἅγιον εἰς ἁγιασμόν ἡμῶν δοθέν, μυστήριον κρυφιαῖον ἐν ᾧ ὁ σταυρὸς ἡμῶν ἐδείχθη, σὺ εἰ ὁ ἀπλωτὴς τῶν κεκαλυμένων μελῶν· σὺ εἰ ὁ ταπεινωτὴς τῶν σκληρῶν ἔργων· σὺ εἰ ὁ δεικνὺς τοὺς κεκρυμμένους θησαυροὺς· σὺ εἰ τὸ τῆς χρηστότητος βλάστημα· ἐλθέτω ἡ δύναμις σου . . . ἴασαι αὐτὴν διὰ τῆς ἐλευθερίας ταύτης.

Auch hier wird wie in den eben zitierten Texten Öl und Kreuz verbunden: das Kreuz wird im Mysterium den Mysterien gezeigt. Das erinnert an den in den Absiden der orientalischen Kirchen so gewöhnlich gewordenen Schmuck, die Darstellung des Kreuzes.

Im darauf folgenden Abendmahl sind die Elemente Brot und Wasser, und es heißt: κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ⁹ καὶ <τοῦ> ποτηρίου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Danach folgt die Spendeformel: ἐδέξω σου τὴν σφραγίδα¹⁰, κτίσαι σεαυτῇ ζωὴν αἰώνιον. Christi Leib und „Kelch“ werden also hier parallelisiert. Der Ausdruck „Kelch“ ist in der Eucharistie selten. Aber er kommt schon seit dem Markus-Evangelium (10, 38) als Terminus für das Todesleiden des Herrn vor¹¹; bedeutet er nicht auch hier dasselbe? Dann ständen jene Formeln für die Einheit mit dem Tode des Herrn da, was nach dem Vorhergehenden, wo das Kreuz erwähnt wurde, ja gut passen würde¹².

Eine ähnliche Vorstellungswelt klingt uns auch aus Kap. 60 entgegen. Einige Jünger wollen unter die Schafe des Apostels aufgenommen werden. Als dies vor sich gehen soll, beginnt dieser mit einer Epiklese an Jesus: δόξα τῷ μονογενεῖ τῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς, δόξα τῷ πρωτοτόκῳ τῶν πολλῶν ἀδελφῶν

⁸ 3. B.: ἀνάστηθι τοίνυν ἀπὸ τῆς γῆς ὑπεράνω ταύτης ἅπασα γενομένη· ἴδε τὸ φῶς, ὅτι οὐκ ἔα κύριος τοὺς ἀγαπῶντας αὐτὸν ἐν τῷ σκότει βαδίζειν. θάσσαι τὸν συνοδοιπόρον τῶν αὐτοῦ δούλων, ὅτι αὐτὸς αὐτοῖς σύμμαχος ἐν κινδύνοις.

⁹ Handschriftlich: τῷ τοῦ Χριστοῦ σώματι; P. hat τῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων; S: men-sae Christi.

¹⁰ Vgl. dafür die Formel Jhev. 6, 27, wo es von Jesus als dem wahren Himmelsbrot heißt: τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός; für die (Öl)taufe ist der Terminus τεχνισίᾳ.

¹¹ Vgl. dazu auch Irenäus I 21, 2.

¹² Auch hier gibt es also außer Brot und Wasser auch Öl. Die Überlieferung schwankt, ob damit der ganze Leib oder nur das Haupt begossen wird; hier 3. B. nur das Haupt, Kap. 157 der ganze Leib (vgl. jedoch S. 267, 12). Die Wassertaufe, die mehrmals nebenbei erwähnt wird, 3. B. 121 (S. 231, 6–9) oder 157 (S. 267, 17, 18), ist spätere Einschlebung, um die der jüngeren Kirche unbekannte Öltaufe zu ersetzen. Diese Tatsache ist ein Zeugnis der Altertümlichkeit unserer Texte.

... ὁ ζῶν καὶ ζωοποιῶν τοὺς ἐν τῷ θανάτῳ κατακειμένους· θεε Ἰησοῦ Χριστέ, τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος υἱέ, ὁ λυτρωτὴς καὶ βοηθός, ἡ καταφυγή καὶ ἀνάπαυσις πάντων τῶν καμνόντων ἐν τῇ σῇ ἐργασίᾳ . . . εὐχαριστοῦμεν τοῖς παρὰ σοῦ χαρίσμασιν δοθεῖσιν ἡμῖν καὶ τῇ παρὰ σοῦ βοηθείᾳ χαρισθεῖσιν ἡμῖν καὶ τῇ οἰκονομίᾳ σοῦ τῇ ἐλθούσῃ ἀπὸ σοῦ εἰς ἡμᾶς . . . ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς κύριε, ὅτι τοὺς διαφέροντας ἡμῖν κατὰ γένος καταλείψαμεν, ἵνα τῇ σῇ συγγενείᾳ καταμιγῶμεν . . . ἵνα τὸν σὸν πατέρα θεασῶμεθα καὶ κορεσθῶμεν τῆς αὐτοῦ τροφῆς τῆς θεϊκῆς . . . ἵνα κοινωνήσωμεν ἐκείνῃ τῇ κοινωνίᾳ τῇ παραμόνῳ καὶ ἀληθινῇ καὶ καρποὺς ἀληθινοὺς ἀποκυήσωμεν. Wir hören zwar nicht direkt von Abendmahls-elementen, aber das Gesagte paßt auf derartige Weißen, wie die, denen wir schon oben begegnet sind: das Preisen des Heilands, der zu uns kommen muß, damit wir mit ihm vereinigt werden, damit wir Gott sehen und mit der göttlichen Speise gesättigt (das deutet doch auf Abendmahl hin) werden und so an der wahren κοινωνία teilhaben (hier eine schwache Anspielung an den ἱερὸς γάμος: ἀποκύειν). Der Text zeigt, wie wenig doch die Elemente in diesen Weißen bedeuten. Diese können auch ohne sie mit ganz denselben Gedanken vollzogen werden. Die Mysterien wollen nur mit Jesus vereint werden, der als der Lebendige selber den Tod überwunden hat und die Gefangenen des Todes daher befreien kann, um so zur Gotteschau durchzudringen, Gedanken, die uns ja aus dem Vorhergehenden wohlbekannt sind.

In diesem Zusammenhang ist auch der Abendmahlsbericht Act. Joh. 109 von Interesse. καὶ αἰτήσας ἄρτον εὐχαρίστησεν οὕτως, heißt es hier. τίνα αἶνον ἢ ποίαν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλῶντες τὸν ἄρτον τοῦτον ἐπονομάσωμεν ἀλλ' ἢ σὲ μόνον, κύριε Ἰησοῦ; δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα. δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα. δοξάζομέν σου τὴν εἴσοδον τῆς θύρας. δοξάζομέν σου τὴν δειχθεῖσαν ἡμῖν διὰ σοῦ ἀνάστασιν. δοξάζομέν σου τὴν ὁδόν. δοξάζομέν σου τὸν σπόρον, τὸν λόγον, τὴν χάριν, τὴν πίστιν, usw. . . . σὺ γὰρ εἶ μόνος, κύριε, ἡ ρίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἔδρα τῶν αἰώνων, λεχθεὶς ταῦτα πάντα δι' ἡμᾶς νῦν, ὅπως καλοῦντές σε διὰ τούτων γνωρίζωμέν σου τὸ μέγεθος ἀθεώρητον ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑπάρχον, καθαροῖς δὲ θεωρητὸν μόνον ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ εἰκονιζόμενον.

Was die Christen hier preisen, das sind also die Taten des Heilandes, durch die er sie gerettet hat, die Gaben, die er ihnen bereitet hat: wir hören von dem Wege, den er gewandert ist, der Auferstehung, die er ihnen gewiesen hat usw. Aber besonders interessant ist zu beobachten, wie alles dies mit dem Ritus und der Liturgie in Verbindung gebracht wird. „Sein Name“, der von dem Vater durch den Sohn „gesagt“ ist, wird gepriesen, das ist die einzige der Christen würdige Eucharistie. „Name“ kann hier nichts anderes bedeuten als Zusammenfassung alles dessen, was Christus getan hat¹⁵. Das ist von Gott „gesagt“, und vollzieht sich jetzt in den Riten der Christen. Christus wird, so hören wir, jetzt (!) um unfretwillen, was alle diese Heils-sachen betrifft, „gesagt“ (!), wir verkünden (!) ihn. Er wird dadurch den Reinen sichtbar (die Epopsie!), „in deinem Menschen allein geformt“. Die Spende-

¹⁵ Vgl. das syrische Testament: . . . thy name, which is written within the veils of thy sanctuaries, those high ones — a name which, when Sheol heareth, it is amazed, the depth is rent . . .

formel scheint daher auch die gewesen zu sein, daß man sich unter diese Gottesmenschen eingereiht dachte.

So wird die Bedeutung der Liturgie in diesen Kreisen offenbar: es ist das Kommen des Herrn und das Mysteriendrama, durch das Preisen real vergegenwärtigt, das sich hier abspielt, ganz wie das große kosmische Erlösungsdrama einst durch Gottes Wort ausgeführt wurde. Für die Mysterien wird es von neuem aktualisiert; und wenn das Großwerk Jesu jetzt den Mysterien nicht mit den Augen sichtbar ist, so wird es doch durch die Liturgie in ihnen gebildet; was einst mit Christus geschah, geschieht jetzt von neuem in ihrem Innern.

In sämtlichen hier untersuchten Weihen wird Jesus zur Gemeinde herniedergebeten und zwar nicht selten in der Form einer Epistlese, wie wir sie oben in den späteren Liturgien fanden. Es ist Jesus der Gekreuzigte, der Gestorbene, der Sieger über den Hades: daher kann auch „die Kraft des Kreuzes“ dafür eintreten. Dieser Tatbestand ist zu häufig, um auf Zufall zurückgeführt werden zu können. Dazu kommt, daß dieser Inhalt schon für die ältesten von uns rekonstruierten Abendmahlsliturgien belegt werden konnte. Auch rein stilistisch erinnern diese Formeln an das, was wir aus späteren Quellen vernommen haben, nur daß alles hier vage und unbestimmt, fließend und schwankend erscheint.

Ein beredtes Zeugnis für die Denkweise, die mit derartigen liturgischen Formeln verbunden war, liefert die Tatsache, daß diese in unsren Quellen mit Dämonenbeschwörungen in Verbindung gesetzt werden. Das ist z. B. Act. Thom. 47 ff. der Fall. Nachdem der Dämon entwichen ist, beginnt der Apostel zu beten: Ἰησοῦ τὸ μυστήριον τὸ ἀπόκρυφον ὃ ἡμῖν ἀπεκαλύφθη, σὺ εἶ ὁ ἐκφάνας ἡμῖν μυστήρια πάμπολλα, ὁ ἀφορίσας με κατ' ἰδίαν ἐκ τῶν ἐταίρων μου πάντων, καὶ εἰπὼν μοι τρεῖς λόγους¹⁴, ἐν οἷς ἐγὼ ἐκपुरοῦμαι, καὶ ἄλλοις εἰπεῖν αὐτὰ οὐ δύναμαι. Ἰησοῦ ἄνθρωπε πεφονευμένε, νεκρὲ, θεθαμμένε. Ἰησοῦ θεὲ ἐκ θεοῦ¹⁵, σωτὴρ ὁ τοὺς νεκροὺς ζωοποιῶν καὶ τοὺς νοσοῦντας ἰώμενος. Ἰησοῦ ὁ ἐπιδεόμενος ὥσπερ καὶ σῶζων ὡς ἀνενδεής, ὁ τοὺς ἰχθύας θηρεύων εἰς τὸ ἄριστον καὶ εἰς τὸ δεῖπνον, ὁ πάντας ἐν πλησμονῇ καθιστῶν ἐν μικρῷ ἄρτῳ¹⁶ <...>¹⁷ ὁ δι' ἡμᾶς κρινόμενος (Präsens!) καὶ φυλακιζόμενος ἐν δεσμωτηρίῳ καὶ λύων πάντας τοὺς ἐν δεσμῷ ὄντας, ὁ καλούμενος πλάνος καὶ τοὺς ἰδίους λυτρούμενος ἀπὸ τῆς πλάνης· δέομαί σου ὑπὲρ τῶν ἐσώτων καὶ πιστευόντων σοι τούτων· δέονται γὰρ τῶν σῶν δωρημάτων τυχεῖν, εὐέλπιδες ὄντες εἰς τὴν σὴν βοήθειαν, τὸ καταφύγιόν σου κατέχοντες ἐν τῇ σῇ μεγαλωσύνῃ· τὰς ἀκροάσεις αὐτῶν

¹⁴ Sind das die τρία μυστήρια κραυγῆς, von denen Ignatius, Eph. 19 redet? Für das Folgende vgl. Apulejus Metam. XI 23.

¹⁵ Beachte, daß diese Formel nicht spezifisch spätchristlich ist, sondern schon für Cäsar verwendet worden ist P. Or. 1453, 11.

¹⁶ Es ist beachtenswert, wie stark diese Sprache an die der Inschriften erinnert: Pectorios-Inschrift: ἰχθύος οὐρανόθεν θεῖον γένος, ... σωτήρος ἁγίων μεληδέα λαμβαν[ε] βρώσιν], ἐσθιε πινῶν, ἰχθύν ἔχων παλάμαις; oder die Albertios-Inschrift: καὶ παρήθηκε τροφήν πάντῃ ἰχθύν ἀπὸ πηγῆς πανμεγέθη, καθαρὸν δὲ ἐδράξατο παρθένος ἀγνὴ καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἐσθίειν διὰ παντός, οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.

¹⁷ Das Zwischenstück, das von Bouffet (Z. N. T. W. 1917, S. 12) aus stilistischen wie sachlichen Gründen als manichäisches Gut ausgesondert wird, fällt charakteristischerweise aus dem hier verfolgten Gedankengang heraus.

ὁπέχουσιν ἀκοῦσαι παρ' ἡμῶν τοὺς λόγους τοὺς λαλουμένους αὐτοῖς. ἐλθέτω ἡ εἰρήνη σου καὶ σκηνώσάτω ἐν αὐτοῖς, καὶ ἀνακαινισάτω αὐτοὺς ἀπὸ τῶν προτέρων αὐτῶν πράξεων, καὶ ἀποδύσωνται τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, καὶ ἐνδύσωνται τὸν νέον τὸν νῦν ἐξ ἐμοῦ καταγγελλόμενον αὐτοῖς.

Dann segnet er die Gegenwärtigen und sagt ihnen: ἔσται ἐφ' ὑμᾶς ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας, worauf diese mit Amen antworten.

Damit könnte der Text zu Ende sein. Das besessene Weib bittet aber den Apostel, es zu „versiegeln“. Das tut er nun auch. Wahrscheinlich ist aber dieser Passus ein Einschub, und das ἄμην des Volkes wird damit fortgesetzt, daß der Apostel jetzt einen Tisch befiehlt und ἄρτον τῆς εὐλογίας, wobei er betet: Ἰησοῦ ὁ καταζώσας ἡμᾶς τῆς εὐχαριστίας τοῦ σώματός σου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ αἵματος κοινωνῆσαι, ἰδοὺ τολμῶμεν προσέρχεσθαι τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἐπικαλεῖσθαι σου τὸ ἅγιον ὄνομα· ἐλθὲ καὶ κοινωνήσων ἡμῖν¹⁸.

Daß wir hier vor ursprünglichen Abendmahlsgebeten stehen, scheint nicht zweifelhaft; wir hören ja von δεῖπνον und ἄρτος wie von τῶν σῶν δωρημάτων τυχεῖν. Jesus wird als der Gestorbene, der die Toten auferweckt und die Kranken heilt, begrüßt, der um unsertwillen ins Gefängnis geworfen ward, um uns zu befreien, also Gedanken, die wir aus unsren obigen Liturgien kennen. Auch dort schließt die Liturgie mit der Bitte, daß eine himmlische Gabe (der Friede) komme und die Missethäter umwandle und sie mit dem neuen Menschen einige, der vom Missethäter nun verkündigt wird, mit Jesus und damit auch mit allem, was ihm widerfahren ist.

Zwar ist gewissermaßen der Dämon schon vertrieben. Aber die Bitte des Weibes (K. 49): δός μοι τὴν σφραγίδα, ἵνα μὴ ὑποστρέψῃ εἰς ἐμὲ πάλιν ὁ ἐχθρὸς ἐκεῖνος, die zwar wahrscheinlich späterer Einschub ist — es hatte wohl Anstoß erweckt, daß jene Formeln zu einem Nicht-Eingeweihten gesprochen wurden — hat doch den Sinn der Formeln getroffen: sie wollen den Dämon verhindern, in das Weib zurückzukehren.

Auf den ersten Blick könnte es eigentümlich erscheinen, daß diese eucharistischen Texte benutzt werden um eine Dämonenaustreibung zu vollstrecken. Und doch liegt dies ja nur in einer Linie mit dem, was wir bis jetzt über diese älteste christliche Eucharistie erfahren haben. Die Feier dankt ja für die Einigung mit Jesus, der Tod, Teufel und Dämonen besiegt hat. Durch die dabei benutzten Formeln geschieht dies nun auch mit der Besessenen, aus der die Dämonen fliehen müssen.

Wir können in mehreren Wunderberichten die von uns verfolgten Züge belegen. So wird z. B. Act. Thom. 75 eine andre Dämonenbeschwörung berichtet. Wie Tote liegen die Besessenen da. Ihre Wiederherstellung wird als eine Auferweckung von den Toten beschrieben (vgl. z. B. 75 u. 77 Ende u. a.). Und nun werden die Umstehenden ermahnt, an Jesus Christus zu glauben (79): πιστεύσατε ἐπὶ τῷ γεννηθέντι Χριστῷ, ἵνα οἱ γεννηθέντες διὰ τῆς αὐτοῦ ζωῆς ζήσωσιν· ὅς καὶ ἀντράφη διὰ νηπίου, ἵνα ἡ τελειότης διὰ τοῦ ἀνθρώπου αὐτοῦ

¹⁸ Das Folgende (Kap. 50), das im Femininum abgefaßt worden ist, verrät manichäischen Geist; erst mit 3. 15 wird der alte Text wohl fortgesetzt. — Das Brot mit Kreuzeszeichen erinnert an die durch Ausgrabungen gefundenen heiligen Brotformen mit Kreuzeszeichen.

φανῇ. ἐδίδαζεν τοὺς ἰδίους αὐτοῦ μαθητάς· τῆς γὰρ ἀληθείας διδάσκαλος αὐτός ἐστιν καὶ τῶν σοφῶν ὁ σοφιστής· ὃς καὶ ἐν ναῷ τὸ δῶρον προσήνεγκεν ἵνα δείξῃ πᾶσαν τὴν προσφορὰν ἀγιάζεσθαι . . . Also auch hier beginnt man mit der Erwähnung der Geburt Jesu und zwar um der Seinigen willen, man redet von ihm als Offenbarer der Wahrheit usw. Die Worte, daß Jesus im Tempel „die Gabe“ geopfert hat, damit er zeige, wie jedes Opfer geheiligt werden müsse, wollen wohl geltend machen, daß Jesus sich selbst in seinem Tode geopfert hat, und zwar ganz kultisch gedacht (im Tempel): das ist eine Projizierung dessen, was im Kultus täglich geschah, in die Geschichte, also dieselbe Tendenz, die einst anderswo die Stiftungsworte geschaffen hat.

Die Ermahnung, an Jesus zu glauben, die an die Umstehenden gerichtet wird, ist, wie wir später sehen werden, typisch für gewisse Texte.

Jetzt beginnt der Apostel wieder zu reden: τίνα ἐνδυμηθῶ περὶ τῆς σῆς εὐπρεπείας Ἰησοῦ, τίνα δὲ καὶ περὶ σοῦ ἐξηγήσωμαι οὐκ ἔχω. μᾶλλον δὲ οὐ δύναμαι . . . δόξα τῇ εὐσπλαγχνίᾳ σου τῇ ἐπικυρηθείᾳ ἡμῖν. δόξα τῷ ἐλέει σου τῷ ἐφ' ἡμᾶς ἀπλωθέντι· δόξα τῇ μεγαλωσύνῃ σου τῇ δι' ἡμᾶς σμικρυνθείᾳ (vgl. 79) . . . δόξα τῇ θεότητί σου ἢ δι' ἡμᾶς εἰς ἀπεικασίαν ἀνθρώπων ὤφθη· δόξα τῇ ἀνθρωπότητί σου, ἥτις δι' ἡμᾶς ἀπέθανεν, ἵνα ἡμᾶς ζωοποιήσῃ· δόξα τῇ ἀναστάσει σου τῇ ἀπὸ τῶν νεκρῶν· διὰ γὰρ ταύτης ἔγερσις καὶ ἀνάπανσις ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν γίνεται· δόξα καὶ εὐφημία τῇ ἀνόδῳ σου τῇ ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς· δι' αὐτῆς γὰρ ἡμῖν ὑπέδειξας τὴν ἄνοδον τοῦ ὕψους ἐπαγγελία λαμβενος ἡμῖν ἐκ δεξιῶν σου καθεσθῆναι καὶ συγκρίναι τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραὴλ. σὺ εἶ ὁ ἐπουράνιος λόγος τοῦ πατρός· σὺ εἶ τὸ ἀπόκρυφον φῶς τοῦ λογισμοῦ, ὃ τὴν ὁδὸν ὑποδεικνύων τῆς ἀληθείας, διώκτα τοῦ σκότους καὶ τῆς πλάνης ἐξαλειπτά. Nach diesem Gebet erweckt er die beiden Weiber, sie werden wieder so, wie sie waren, bevor sie von den Dämonen geplagt wurden.

Das Lobpreisen der göttlichen Taten — derselben die wir überall vorgefunden haben — hat also eine Wirkung auf die Besessenen. Hier wie so oft in den Abendmahlsliturgien wird jede Heilstat Jesu mit uns Menschen in Verbindung gesetzt, jede ist „um unsretwillen“ geschehen. Um unsretwillen ist Jesus Mensch geworden, ist er gestorben, auferstanden, zum Himmel gefahren, alles Momente, die in jenen Anaphoragebeten, die wir oben analysierten, die dominierende Rolle inne hatten¹⁹.

Dieselben Taten als Mittel, die die Dämonen besiegen, erwähnt auch Justin, der erzählt (Apol. II 6, 6, Dial. 76, 6; 30, 3), wie man im Namen des Gekreuzigten beschwört (vgl. die letzte Stelle: ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσονται τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ und 85, 2 κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὡμῶν καὶ ἀποθανόντος, καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανόν, πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται²⁰).

¹⁹ In der sog. clementinischen Liturgie (Ap. Const. VIII 7) findet sich als regelmäßiger Bestandteil der Messe ein Gebet für die von unreinen Geistern Besessenen, wo aber nicht an Jesu Sieg am Kreuze, sondern an seine Vertreibung der Dämonen während seiner Erdenwanderung appelliert wird. Der Unterschied ist für die Stellung dieser Liturgie zur altchristlichen Frömmigkeit bezeichnend.

²⁰ Vgl. in der Serapions-Liturgie V: εὐλογοῦμεν διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ μονογενοῦς

Diese letzte Phrase ist für uns so interessant, weil wir hier sehen, was die Verwendung des Namens bei Beschwörungen wie bei liturgischen Handlungen überhaupt bedeutet: Der „Name“ steht für alles das, was Jesus getan hat, besonders Geburt, Leiden, Tod, Auferstehung, mit andern Worten das, was im Kultus bedeutungsvoll ist. Der, über den der Name genannt wird, wird alles dessen teilhaft, was der Träger des Namens einst getan hat und was er noch vermag. Sein „Name“ wird verherrlicht, wie es so oft heißt, wenn diese Kräfte in Wirksamkeit gesetzt werden. Daher gilt es, τοῦ ὀνόματος κοινωνῶν γενέσθαι, des Namens teilhaftig zu werden, daher hören wir, daß der Name ἐπιστρέφον ἡμᾶς ἐκ τῆς πλάνης καὶ ἀνῆλεοῦς ἀπάτης. Alle Modernisierungen dieser Vorstellungswelt müssen fern gehalten werden²¹.

Wird das Rezitieren des Todes und der Auferstehung Jesu dazu verwendet, Dämonen zu beschwören, oder Tote aufzuerwecken, so kann es kaum Wunder nehmen, wenn wir diese Eucharistiefeyer auch bei der Bestattung der Christen im Gebrauch finden.

Schon früh ist es bezeugt, daß die Christen sich bei den Gräbern versammeln, um dort Brot zu brechen, und es ist ein Problem, wie diese Sitte entstanden sein kann. Daß sie zum Teil aus den antiken Grabmahlzeiten übernommen ist, ist im höchsten Grade wahrscheinlich.

Aber auch auf einem anderen Wege wird die Eucharistie früh in Verbindung mit den Gestorbenen gebracht: in den Intercessiones pro mortuis der regelmäßigen Messen. Ohne auf das große Problem über die Intercessionen hier einzugehen — das muß in einem viel größeren Zusammenhang getan werden — wollen wir wenigstens die Möglichkeit andeuten, daß hier Beziehungen bestehen, die durch unsre Beobachtungen erklärt werden können.

Mart. Mt. 25—27 bietet einen Text, der für diese Frage von Bedeutung sein kann. Im vorhergehenden (24.) Kapitel wurden Auferstehung und Himmelfahrt des Apostels erwähnt. Jetzt wird eine Art Seelenmesse beschrieben. Es wird den Frommen geoffenbart, wie sie seinen Tod begehen sollen: Bei Sonnenaufgang soll der Bischof Evangelium und Davidspalter nehmen, Presbyter und Brüder am Grabe versammeln, καὶ ψάλλετε τὸ ἀλληλουΐα καὶ ἀνάγνωτε τὸ εὐαγγέλιον καὶ προσενέγκετε προσφοράν ἄρτον ἅγιον (β: ὑπὲρ ἡμοῦ τῷ κυρίῳ) καὶ ἀπὸ τῆς ἀμπέλου τρεῖς βότρυας ἀποθλίψαντες ἐν ποτηρίῳ συγκαοινωνήσατέ μοι ὡς ὁ κύριος Ἰησοῦς ὑπέδειξεν τὴν ἄνω προσφοράν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν (γ: sicut vobis ostendit dominus Jesus Christus mysterium caeleste, qui tertia die a mortuis resurrexit).

Die Christen sollen dem toten Apostel die Abendmahls-elemente συγκαοινωνεῖν wie Christus die himmlische προσφορά zeigte (!) als er von den Toten aufstand (vgl. oben S. 97). Die προσφορά ist nicht der sterbende sondern der auferstandene Herr. Es kann nicht von dem Versöhnungstode des

σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τὰ κτίσματα ταῦτα, τὸ ὄνομα τοῦ παθόντος ὀνομάζομεν, τοῦ σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος καὶ καθεζομένου ἐν δεξιᾷ τοῦ ἀγενήτου ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ ἐπὶ τὸ ἔλαιον) τοῦτο χάρισαι δύναμιν θεραπευτικὴν ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα, ὅπως πᾶς πνευτός καὶ πᾶν δαιμόνιον . . . ἀπαλλαγῇ . . .

²¹ Von Interesse ist, daß, wie durch das Rezitieren der Heilstaten Christi Dämonen ausgeirien und Gestorbene auferweckt wurden, so auch durch die Hymnen über die Märtyrer, die, wie wir bald sehen werden, in die Stelle Christi getreten sind, vgl. Lucius, Die Anfänge des Heiligtums, Tübingen 1904, S. 298 ff.

Meisters die Rede sein. Opfer, Prosphora wird die Tat Christi genannt, als er den Tod besiegte und zur Auferstehung hindurchdrang. Daran gilt es also, Teil zu haben, und das will die Kultfeier für den toten Apostel bewirken. Schon das Verbum (zeigen!) ist charakteristisch. Das Wort ἡ ἄνω προσφορά ist wahrscheinlich gewählt, um mit προσφορά als Terminus für das Abendmahl zu korrespondieren. Der lateinische Text hat dies in charakteristischer Weise verändert, wenn er dafür mysterium caeleste hat, was ja unzweifelhaft zum Verbum besser paßt.

Wie man sich dies denkt, scheint aus dem Folgenden hervorzugehen. Der Bischof erfüllt die Gebote des Gesichtes. Der Sänger beginnt ἐν ὑμνοῖς ᾠδῆς τῷ θεῷ· τίμιος ἐναντίον κυρίου ὁ θάνατος τῶν ὁσίων αὐτοῦ· ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνωσα· ἐξηγέρθην, ὅτι κύριος ἀντλήσεται μου. καὶ ὑπήκουον ὕμνο(ν) ᾠδῆς τοῦ Δαυὶδ· μὴ ὁ κοιμώμενος οὐχὶ προσθήσει τοῦ ἀναστῆναι; νῦν ἀναστήσομαι, λέγει κύριος. καὶ πάντες ἐκέκραζαν· ἀλληλούια. καὶ ὁ ἐπίσκοπος ἀνέγνω τὸ εὐαγγέλιον, καὶ πάντες ἀνεβόησαν· δόξα σοι, ὁ δεδοξασμένος ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. καὶ προσήνεγκας τὰς προσφοράς ὑπὲρ τοῦ Ματθαίου, καὶ μεταλαβόντες ἐδόξασαν τὸν θεόν.

Daß wir es hier mit einer liturgischen Handlung zu tun haben, dürfte aus der Darstellung hervorgehen. Wir hören von Lesungen des Bischofs, von Psalterium, von Wechselgesängen, Oden und Hymnen. Ausdrücklich werden Presbyterium und Gemeinde erwähnt.

Die Ode, die hier vorgetragen wird, ist aus verschiedenen Davidischen Psalmen zusammengesetzt. Man könnte versucht sein, in jeder Zeile den Anfang einer Ode zu sehen, sodaß also hier eine Reihe von Psalmen erwähnt wären. Dagegen spricht jedoch m. E. daß von ᾠδή im Singularis die Rede ist. Die Anfangszeilen sind so zusammengesetzt, daß sie einen zusammenhängenden Sinn ergeben. Das ἐγὼ ist der gestorbene Apostel (oder der gestorbene Christus; das Schwanken ist typisch). Er sagt von sich, daß er entschlafen und auferstanden ist. Dem Gestorbenen gebührt es jetzt aufzuerstehen. „Jetzt stehe ich auf“, sagt der Herr²². Damit scheint einerseits die Auferstehung des Herrn gemeint zu sein, andererseits aber auch die des gestorbenen Apostels. Man feiert so in effigie die Auferstehung des Herrn wie die des Apostels. Das „Evangelium“, das vorgelesen wird, ist wohl das von Tod und Auferstehung des Meisters²³. Ihm gelten wohl auch die Worte: δόξα σοι, ὁ δεδοξασμένος ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Jesus ist im Himmel dadurch verherrlicht, daß er auferstanden und aufgefahren ist, auf Erden indem er die Gestorbenen mit sich auferweckt. Mit diesen Gebeten ist das Darbringen der προσφοράι ὑπὲρ τοῦ Ματθαίου verbunden, wovon die Anwesenden genießen, also eine Art Grabmahlzeit (die Variante hat: μεταλαβόντες ὑπὲρ εὐχαριστίας τῶν ἀχράντων καὶ ζωοποιῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων)²⁴.

²² Die Rezension β bietet dazu noch: θήσομαι ἐν σωτηρίᾳ, παρρησιάσομαι ἐν αὐτῷ; vgl. auch add. UE: καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου ἐφ' ὃν ἤλπισα.

²³ Das Wort scheint technisch; vgl. einen ähnlichen Gebrauch bei Ignatius unten Kap. 6.

²⁴ Die hier gemachten Beobachtungen werden durch einen Vergleich mit Ap. Const. VI 30 und dem parallelen Abschnitt der Didascalia, wo derselbe Passus liturgisch festgestellt worden ist, bestätigt. ἀπαρτηρήτως δὲ συναθροίσεσθε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις, τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν βιβλίων (statt: τὸ εὐαγγέλιον) ποιοῦμενοι καὶ ψάλλοντες ὑπὲρ (!) τῶν κοιμημένων μαρτύρων καὶ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος ἁγίων καὶ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν τῶν ἐν κυρίῳ

Als sie so feiern, sieht der Bischof und die ganze Gemeinde plötzlich den Mathäus selber und mit ihm zwei Männer in weißen Kleidern, vor ihnen aber ein Kind, und vor dem Kind ein Kreuz, das auf einer Kiste befestigt war, worin der Leib des Märtyrers lag, der jetzt den Frommen übergeben wurde. Und sie hören die himmlischen Wesen antworten: ἀμὴν ἀλληλούϊα (ß hat auch: εἰς θεὸς . . . ὃς καὶ ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος ῥύεται τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας). Allem Anschein nach soll durch diese Feier das Gottwerden, die Auferstehung des Märtyrers vollstreckt werden. Die Wirkung ist dieselbe, die wir oben für die Beseffenen oder die Toten belegt haben. Eine wirkliche Totenmesse erhält in diesem Lichte ihr Verständnis²⁵.

In diesem Sinne ist wahrscheinlich auch ein Wort aus Ephraim von Edessa († 373), das Cumont²⁶ zitiert, zu verstehen. Dieser schreibt in seinem Testamente: *Et quando diem trigesimum complevero, mei memoriam facite, fratres; mortui enim oblatione iuvantur quam viventes faciunt.* Ähnlich drückt sich auch Cyrill von Jerusalem aus (Kat. myst. V 9): *μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσονται ταῖς ψυχαῖς, ὅπερ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας.* Vgl. auch das Gebet in dem Ordo baptizandi der mozarabischen Liturgie (Sérotin S. 220): *Deum patrem omnipotentem, agentes ipsi gratiam, postulemus pro his, quos saeculi necessitas aut inquietudo detentat, vel pro his, qui secundum carnis infirmitatem diversis egritudinum generibus affliguntur: ut in hac sollemnitatem pascale, quia corporibus absunt, animis et utilitatibus misceantur.*

Es scheint aus diesen Texten hervorzugehen, daß die Weihe für Tote wie für Abwesende in Anspruch genommen werden konnte. Das konnte auch dadurch geschehen, daß ihre Namen genannt wurden. Wahrscheinlich ist dieser Gedanke eine der Wurzeln der Intercessionen, die in späteren Liturgien eine so wichtige Rolle spielen. Derselbe Gedanke muß auch der Taufe für (ὅπερ!) die Toten, die Paulus in der korinthischen Gemeinde erwähnt (1. Kor. 15, 29),

κεκοιμημένων καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἐν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἐξόδοις τῶν κεκοιμημένων ψάλλοντες προπέμπετε αὐτοὺς, ἑὰν ὦσιν πιστοὶ ἐν κυρίῳ. „τίμιος“ γὰρ „ἐναντίον κυρίου ὁ θάνατος τῶν ἁγίων αὐτοῦ“, καὶ πάλιν „ἐπίστροφον. ἡ ψυχὴ μου, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, ὅτι κύριος εὐεργέτησέν σε“, καὶ ἐν ἄλλοις: „μνήμη δικαίων μετ' ἐγκωμίων“, καὶ „δικαίων ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ“. Die Vorchrift ist als Polemik gegen die jüdische Auffassung von der unreinigenden Wirkung der Toten abgefaßt (vgl. besonders den Abschnitt der Didascalia, Kap. 22). Uns interessiert die vollständige Veränderung der Hymnen, die hier vorgenommen worden ist. In Mart. Mt. war alles durch den Gedanken Tod — Auferstehung beherrscht und die Auferstehung des Märtyrers durch diesen Kultakt vollstreckt, hier dagegen weilen die Seelen der Gerechten bei Gott. Der Kultakt ist geblieben, aber abgeschwächt und verblaßt.

²⁵ Daher ist es auch eine schwere Strafe der Sünder, die Totenmesse nicht für sie zu feiern, z. B. als eine Nonne Selbstmord begangen hat, hist. laus 33 (Texts and Studies 6, 2, ed. Butler, S. 97). Beachte auch, daß vielleicht Christus-Särge bei den Christen, wie bei den Heiden die Osiris-Särge, als Amulette der Auferstehung verwendet worden sind, Scott-Moncrieff, Paganism and Christianity in Egypt, Cambridge 1913, S. 125.

²⁶ La triple commémoration des morts, Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus 1918, p. 287, 2. Vgl. auch, was der heilige Nicon sagt: καὶ οὐκ ἄλλως ἡγοῦνται σωθῆσθαι τὸν τεθνεῶτα εἰ μὴ . . . αἱ τοιαῦτα θυσία ἐπιτελεσθῶσι (a. a. O. S. 284, 2).

zu Grunde liegen. Die Auferstehung Christi wird durch diese Weihe auf die Toten (wie sonst auf die Mysten) übertragen: können sie nicht auferstehen, dann ist eine derartige Tat sinnlos. Daher setzt auch der Bischof Germanus die Rezitation der Namen der Gestorbenen mit der Auferstehung in Verbindung: *Nomina defunctorum ideo hora illa recitantur qua pallium tollitur quia tunc erit resurrectio mortuorum quando adveniente Christo coelum sicut liber plicabitur.*

Wenn irgend etwas, so zeigt diese Verwendung der Eucharistie bei Dämonenbeschwörungen und Totenerweckungen ihre ganz lebendige Bedeutung für den Gläubigen, aber auch, daß sie ihr Zentrum im Gedanken von Tod und Auferstehung des Herrn besaß. Ist das richtig, so ist es nur selbstverständlich, daß der Ritus der Eucharistie auch bei den Bestattungen ausgeführt wurde, um die Toten der Auferstehung des Herrn teilhaftig zu machen. Diese Sitte kann nicht von der Synagoge übernommen worden sein²⁷, also auch nicht die Intercessionen für die Toten, insofern sie mit diesen Gedanken zusammenhängen. Die obigen Vorschriften sind ja sogar aus direkter Polemik gegen die Synagoge heraus formuliert. Dagegen paßt die „Totenmesse“ ganz in den Gedankenkreis der Mysterien, die wir so häufig in der christlichen Liturgie gefunden haben.

Kap. 6. Spuren derartiger Kultakte bei den älteren christlichen Autoren.

Wie stellen sich die Notizen oder Andeutungen, die wir in andern Texten über das Abendmahl und den christlichen Kultus finden können, zu den Resultaten, die wir aus den bis jetzt behandelten Liturgien und Gebeten gewonnen haben? Kennen auch jene andern Texte irgend einen Kultus des Todes und der Auferstehung des Heilands, in dem dieser zu den Seinigen kommt, sich ihnen offenbart, vor ihnen stirbt, sie mit sich vereint usw.?

Eine solche Nachprüfung muß für die chronologische Frage von größter Bedeutung sein. Wir haben ja oben die Vermutung ausgesprochen, daß die von uns rekonstruierten eucharistischen Gedankengänge urchristlicher Zeit angehören, obgleich die frühesten Liturgien erst aus dem 3. oder dem Ende des 2. Jahrhunderts stammen. Mit den Schriften dagegen, die wir hier studieren, kommen wir in das 2. Jahrhundert, ja noch weiter zurück. Was haben diese Menschen über die Eucharistie gedacht, was in dieser Weihe gefunden?

Wir wollen mit Clemens Alexandrinus beginnen. Aber ehe wir das tun, müssen wir eine allgemeine Bemerkung machen über die Art der Quellen, zu denen wir uns jetzt wenden. Wir können nicht allzu viel von ihnen er-

²⁷ So Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I S. 316 ff. Ein Gebet, das erst aus dem Mittelalter stammt, kann aber schwerlich als Stütze für die Verbreitung dieser Sitte unter den Juden des 1. Jahrhunderts dienen. Reinachs These: *les païens priaient les morts tandis que les chrétiens prient pour les morts*, bliebe auch richtig, wenn man sie umkehrte. Reinach selbst belegt (S. 326) aus Diodorus Siculus die Sitte des Totengebetes bei den Ägyptern, die Sitte der Christen, die gestorbenen Heiligen, Märtyrer usw. anzubeten, ist zu wohlbekannt, um hier belegt werden zu müssen. Überhaupt ist das Problem zu verwickelt, um in derartigen einfachen Linien gelöst zu werden. Die Erklärung oben will daher — das sei ausdrücklich betont — nur eine Linie angeben, der die Entwicklung gefolgt ist.

warten. Sie drücken sich oft so schwankend aus, benutzen eine so verschleierte Sprache, daß es nicht selten fast unmöglich erscheint, hier sichere Schlüsse zu gewinnen. Das ist ja auch nicht überraschend. In dieser Zeit war die Eucharistie und was damit zusammenhing ein Mysterium, das Ungläubigen nicht erschlossen werden durfte. Wir müssen uns daher mit Andeutungen zufrieden geben. Aber das ist ja auch bei dem Studium sämtlicher hellenistischen Mysterienreligionen der Fall. Und doch — auch einer dunklen Sprache muß man einen Sinn abzugewinnen suchen. Vielleicht wird das schon gewonnene Verständnis des christlichen Mysteriums uns dazu verhelfen, auch die Äußerungen dieser Texte besser zu verstehen.

Fest geprägt und in bestimmte Formeln gegossen kann die dabei benutzte „Liturgie“ kaum gewesen sein: das gehört, wie wir schon oben gesehen haben, erst einem weit späteren Stadium an. Aber gewisse Wendungen, die stereotyp geworden sind, und die oft wiederkehren, die wir auch zum Teil in späteren Liturgien finden und die liturgischen Klang verraten, müssen unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Uns ist es nicht selten unmöglich, diese formelhafte, oft nur in Andeutungen redende Sprache richtig zu deuten. Wir müssen aber dabei im Gedächtnis behalten, daß so etwas eben in betreff dessen, was zum Kultus gehört, ungemein nahe liegt, weil hier die Erinnerung an die stets wiederkehrenden Formeln oder sogar die geschauten Symbole, Bilder, Handlungen usw. sich leicht einstellte und das Bild vervollständigte. Hier, wo man in altem bekannten Gut sich bewegte, lag es nahe, einen Gedanken, ein Wort, eine Formel nur anzudeuten und dann die gewünschte Anwendung zu machen und dabei doch verstanden zu werden. Es liegt daher in der Natur der Sache, daß wir uns in diesem Kapitel auf ziemlich unsicherem Boden bewegen und doch scheint mir die Natur dieser Texte derart zu sein, daß gewisse Schlüsse nicht zu gewagt sind, um in einer wissenschaftlichen Untersuchung wie dieser, wo auch die kleinsten Scherben zur Rekonstruktion des Ganzen benutzt werden müssen, einen Platz beanspruchen zu können.

Am Schlusse seines *Protreptikos* beginnt Clemens Alexandrinus mit verschleierte[n] und mystischen Worten von den christlichen Mysterien zu reden. Die Christen sind wie Odysseus, der nur weil er an den Mast gebunden ist, den Verlockungen der Leidenschaften widerstehen kann: nur weil sie an den Mast (an's Kreuz) gebunden sind, nur weil sie vom göttlichen Logos selbst geleitet sind und zur göttlichen Schau geführt werden, können sie der Vergänglichkeit entgehen und vollkommen werden. Dieses von Clemens benutzte Bild ist ganz traditionell¹, und was es für die Christen bedeutet, ist leicht zu finden: die Kreuzigung am Kreuze Christi. Schon dadurch befinden wir uns in einer Situation, die stark an die erinnert, die wir oben so oft in den

¹ Hippolyt *Philos.* VII 13 empfiehlt der Seele, sich wie Odysseus am Kreuze Christi befestigen zu lassen und die Ohren zuzustopfen. Wir stehen vor einem Bilde, wie es in den Mysterienreligionen beliebt war und worin diese ihre heiligsten Geheimnisse einzudeuten pflegten.

Es ist aber charakteristisch, daß wir dasselbe Bild in Verbindung mit dem Tode der Gläubigen wiederfinden. An einem alten christlichen Sarkophage sehen wir Odysseus am Maste des Schiffes befestigt, von den Sirenen umgeben, die vergeblich ihn zu sich zu locken versuchen (Griffar, *Histoire de Rome et des Papes*, Paris 1906, I S. 437 Fig. 131, zitiert aus Bréhier, *L., L'art chrétien*, Paris 1918, S. 24).

³ Dyl. Corp. Herm. IV 11, wo den Worten des Μητταγογεν in ähnlichen Wendungen derselbe Effekt zugeschrieben wird: αὕτη οὖν σοι, ὦ Τάτ, κατὰ τὸ δυνατόν ὑπο-
γέγραπται τοῦ θεοῦ εἰκὼν, ἣν ἀκριβῶς εἰ θεάσῃ καὶ νοήσῃς τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, πί-
στευσόν μοι, τέκνον, εὐρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν· μᾶλλον δὲ αὕτῃ σε ἡ εἰκὼν ὀδηγήσει.

siegelt" den Mysterien, ganz wie Gott nach dem 4. Evangelium den Christus „versiegelt" hat (6,27), was wohl heißt, daß er mit ihm die Weihe vollzieht — wir begegneten oben in den Thomas-Akten derselben Terminologie. Er ist, wie es bald heißt, Gottes einziger großer Hohepriester, der für die Menschen den Priesterdienst vollzieht und ihnen dadurch die Unsterblichkeit schenkt.

Wie so das Bild des Hierophanten vor uns auftaucht, so sieht Clemens den Herrn selbst dastehen, die Seinen anreden, ihnen Unvergänglichkeit, „Logos" und Gnosis Gottes schenkend, und, wie es zuletzt heißt: τέλειον ἐμαυτὸν χαρίζομαι. Dann kommen eine Reihe mysteriöser Erklärungen: τοῦτό ἐμι ἐγώ, τοῦτο βούλεται ὁ θεός, τοῦτο συμφωνία ἐστὶ . . . Der Hierophant schenkt sich selbst: das muß auf den Tod Christi gehen. Davon ist auch in den folgenden Worten die Rede, das ist es, was Gottes Willen, die Harmonie mit dem Vater usw. darstellt.

Mit diesen Worten befinden wir uns also auf dem Boden christlicher Todesmysterien. Der Herr selbst stirbt für die Seinen und schenkt ihnen sich selber. Auf diesen Gedanken spielt auch das Folgende an: Davon hat es schon früher Bilder gegeben, sie waren aber nicht richtig. Damit denkt der Verf. vielleicht an die alttestamentlichen Vorbilder, die wir in den Katakomben so reichlich finden: Noah in der Arche, Jona im Walfisch, Daniel im glühenden Ofen usw., vielleicht auch an die heidnischen Todes- und Auferstehungsriten: sie waren nicht dem Mysterium gleich, es waren Fälschungen, also ungefähr derselbe Gedanke, der sich auch bei Justin findet, wenn er die heidnischen Mysterien als teuflische Nachahmungen der christlichen Sakramente bezeichnet. Im Gegensatz dazu verspricht der christliche Mystagoge, die Mysterien nach dem Urbilde zu bessern, d. h. wohl in unserm Zusammenhang, sie mit sich sterben zu lassen, damit sie ihm ähnlich werden. In diesem Lichte verstehen wir jetzt, warum im Anfang unsres Textes wir von den ans Kreuz Gebundenen hörten, die nur durch das Holz Errettung erlangen konnten. Er zeigt ihnen unverhüllt „die Gestalt der Gerechtigkeit" ⁴ (ist das der gekreuzigte Christus?), durch die sie zu Gott aufsteigen und ihn selber sehen können.

Das Ziel dieser Weihe ist das Gotischauen, das Unvergänglichwerden, die Einigung mit dem Vater. Das wird in vollem Maße in der Ekstase erlebt. Diese Ekstase hat es, wie wir gesehen haben, auch in den christlichen Mysterien gegeben. Sie ist es, die den Vergleich mit dem bacchantischen Rausch herausgefordert hat, und sie ist es, die am Schlusse unsres Textes das Bild der um Gott unter der Anführung Jesu den Reigen tanzenden Mysterien hervorgerufen hat.

Es ist nicht möglich, einen solchen Text nur aus den thebaischen Bacchantenorgien zu verstehen. Es gibt zu viele Züge, die damit nicht erklärt werden können, die aber mit solchen christlichen Mysterien im Zusammenhang stehen wie wir sie rekonstruiert haben. Auch in ihnen scheint das Kreuz eine äußerliche Rolle gespielt zu haben, wie wir z. B. in den Thomas-Akten fanden. Auch der Reigentanz der Mysterien ist, wie wir bald sehen werden, kein vereinzelter Zug. Die meisten dieser Einzelheiten sind mit den Weihen der Mysterienreligionen gemeinsam: christlich ist das Mysterium, weil Christus

⁴ Bedeutet δικαιοσύνη hier dasselbe was Reigenstein für δικαιοῦν aufgezeigt hat (Hellenistische Mysterienreligionen², S. 112 ff.), etwas Positives, eine Wesensänderung?

dort, in der Gestalt des Priesters, und zwar für die Gläubigen, stirbt, ihnen die Unvergänglichkeit schenkt.

Die Vorstellungswelt wie die Terminologie ist in nicht geringem Maße dieselbe wie die, der wir oben begegnet sind. Von der Gegenwart des Herrn in der Weihe ist mehrmals die Rede, er redet sogar selber, wahrscheinlich durch den Mund des Priesters, die Mysterien an. Die Himmel werden geöffnet, man hört, was kein Ohr gehört hat, eine Wendung, die oben oft vorkam. Die Engel umgeben den Herrn, preisen und loben ihn, und mit ihrer Stimme vereint sich die der Propheten und Mysterien der Gemeinde.

Der Anklang an die oben behandelten eucharistischen Liturgien wird noch einleuchtender, wenn wir die Ausführung, mit der Clemens unsre Perikope einleitet, betrachten (Protrept. XI 111 ff.). Er will die göttliche εὐεργεσία beschreiben. Er beginnt mit dem Falle Adams. τῶν δεσμῶν λύσαι τοῦτον ὁ κύριος αὐτῆς ἠθέλησεν, καὶ σαρκὶ ἐνδεθεῖς (μυστήριον θεῖον τοῦτο) τὸν ὄφιν ἐχειρώσατο καὶ τὸν τύραννον ἐδουλώσατο, τὸν θάνατον, καί, τὸ παροδοζότατον, ἐκείνον τὸν ἄνθρωπον τὸν ἡδονῇ πεπλανημένον, τὸν τῇ φθορᾷ δεδεμένον, χερσὶν ἡπλωμέναις ἔδειξε λελυμένον. ὦ θαύματος μυστικοῦ· κέκλιται μὲν ὁ κύριος, ἀνέστη δὲ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἐκ τοῦ παραδείσου πεσὼν μείζον ὑπακοῆς ἄθλον, οὐρανοῦς, ἀπολαμβάνει. Diese Gedanken fanden wir auch in den Abendmahlsweihen wieder. Es ist der christliche Heilsmysterius, das wahre Mysterium, durch das alle Menschen erleuchtet werden können. ἀπόλαβε τὸν Χριστόν, ἀπόλαβε τὸ βλέπειν, ἀπόλαβέ σου τὸ φῶς, ermahnt Clemens die Leser, wie der Mysteriagoge in den Weihen. χωρήσωμεν τὸ φῶς, ἵνα χωρήσωμεν τὸν θεόν· χωρήσωμεν τὸ φῶς καὶ μηθητεύσωμεν τῷ κυρίῳ. τοῦτό σοι καὶ ἐπήγγελται τῷ πατρί· „διηγῆσθαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου· ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.“ ὕμνησον καὶ διῆγησάι μοι τὸν πατέρα σου τὸν θεόν· σώσει σου τὰ διηγήματα, παιδεύσει με ἡ ὥδή. Hier kommt die kultische Orientierung zum Vorschein: es ist der Hymnus oder die Ode, die die Errettung bewirkt. So kann der Mysterie Unwissenheit und hemmendes Dunkel hinter sich lassen, Gott sehen und ihm entgegenjauchzen: χαῖρε φῶς. Die Sonne, die so den Mysterien entgegenstrahlt: τὴν δύσιν εἰς ἀνατολὴν μετήγαγεν καὶ τὸν θάνατον εἰς ζωὴν ἀνεσταύρωσεν . . . (beachte den Terminus!).

ὦ τῆς ἁγίας καὶ μακαρίας ταύτης δυνάμεως, ruft so Clemens aus, δι' ἧς ἀνθρώποις συμπολιτεύεται θεός. λῶον οὖν καὶ ἄμεινον τῆς ἀρίστης τῶν ὄντων οὐσίας μιμητὴν ὁμοῦ καὶ θεραπευτὴν γενέσθαι. Durch das Mysterium ist Gott mit den Menschen in Verbindung getreten, sie müssen ihm jetzt nachahmen, und zwar nicht nur mystisch (in der Weihe), sondern ethisch im Leben. Dadurch wird den Menschen Erlösung gebracht, durch Christus, λόγος ἀληθείας . . . ὁ ἐκδιώκων τὸν θάνατον, ὁ ἐν ἀνθρώποις οἰκοδομήσας νεών, ἵνα ἐν ἀνθρώποις ἰδρῶσιν τὸν θεόν. Clemens schließt also das Werk Christi damit, daß er einen Tempel unter den Menschen erbaut hat, in dem Gott wohnen kann (d. h. wohl in der Gemeinde wie im einzelnen Frommen).

Es ist zwar wahr, daß diese Ausführung nicht notwendig den Kultus voraussetzt. Aber der Text wird viel lebendiger, wenn man den Kultus sich als Hintergrund denkt. Die vielen Kultrufe, die direkten Wendungen an die Leser, das sonst so eigentümliche Ineinandergleiten verschiedenster Gedanken⁵.

⁵ Beachte 3. B., wie Christus teils als Mysteriagoge, teils als in der Weihe sterbend, sich selbst opfernd gedacht wird.

werden in diesem Lichte verständlich, auch wenn Clemens zwischen kultischer und psychologisierend-individueller Betrachtungsweise schwankt.

Der eben analysierte Text steht bei Clemens nicht vereinzelt. Dieselben Gedanken, derselbe Stil, ja dieselben Formeln begegnen auch anderswo und zeugen davon, daß wir vor festen Formen stehen, die nicht zufällig geschaffen sind, sondern auf einer Gewohnheit fußen, die man wohl nur als Liturgie und Kultus verstehen kann.

In Quis div. salv. 23 stellt Clemens dem Leser eine Alternative vor: er solle sich die Sache, wovon er hier redet, als einen Streit denken. Er setzt den Fall, daß der heidnische Vater eines Christen zu diesem sagt: Ich habe dich gezeugt und genährt, folge mir und tue mit mir Unrecht. Auf der anderen Seite steht der Erlöser: höre ihn, wie er redet: ἐτέρωθεν δὲ ἄκουε τοῦ σωτήρος. Und so zitiert der Verf. eine Reihe von Worten aus seinem Munde. Um wirksam zu sein, können diese Ausführungen kaum für den Augenblick verfaßt sein: Es handelt sich nicht um einen erdachten Fall, vielmehr spricht der Erlöser so, wohl in jedem Gottesdienst, durch den Mund des Priesters, oder vielleicht richtiger gesagt, Clemens baut seine Worte nach diesem Vorbild auf: ἐγὼ σε ἀνεγέννησα, κακῶς ὑπὸ κόσμου πρὸς θάνατον γεγεννημένον, ἡλευθέρωσα, ἰασάμην, ἐλυτρώσάμην· ἐγὼ σοι παρέξω ζωὴν ἄπαυστον, αἰώνιον, ὑπερκόσμιον· ἐγὼ σοι δείξω θεοῦ πατρὸς ἀγαθοῦ πρόσωπον . . . ἀνάξω γὰρ σε εἰς ἀνάπαυσιν <καὶ ἀπόλαυσιν> ἀρρήτων καὶ ἀλέκτων ἀγαθῶν, ἃ μὴτε ὀφθαλμὸς εἶδε μὴτε οὖς ἤκουσε μὴτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπων ἀνέβη, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι καὶ ἰδεῖν ἅπερ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἁγίοις ἀγαθὰ καὶ τοῖς φιλοῦσιν αὐτὸν τέκnois. ἐγὼ σου τροφεὺς ἄρτον ἐμαυτὸν διδούς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἐπὶ πείραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδούς ἀθανασίας· ἐγὼ διδάσκαλος ὑπερουρανίων παιδευμάτων· ὑπὲρ σοῦ πρὸς τὸν θάνατον διηγωνισάμην καὶ τὸν σὸν ἐξέτισα θάνατον, ὃν ὠφείλες ἐπὶ τοῖς προημαρτημένοις καὶ τῇ πρὸς θεὸν ἀπιστίᾳ.

Dieselben Vorstellungen finden sich hier wie im oben zitierten Clemens-Texte. Der Heiland steht wieder als Mystagoge da und redet direkt den Gläubigen an. Er ist es, der den dem Tode verfallenen Mysten neugeboren, geheilt und erlöst hat; er hat den Vater gezeigt (die Epopsie). Wir hören, wie die Epopsie der Weihe mit denselben, fast technischen Worten beschrieben wird, die wir so oft aus den Mysterien haben belegen können.

Aber dann wird die Situation fast vertauscht: der Erlöser bietet sich selbst als Speise und Trank dar. Daß der Mystagoge sich den Ernährer der Frommen nennt, ist nicht ungewöhnlich und gehört fast zur Stilart dieser „Liturgien“. Aber er bietet hier sich selbst als Speise dar⁶.

In einem christlichen Text können jene Worte kaum zitiert werden, ohne eine Anspielung auf das Abendmahl zu enthalten. Und damit befinden wir uns wieder im Kultus, was schon die Mysterienterminologie vermuten ließ. Dann deutet das διδάσκαλος ὑπερουρανίων παιδευμάτων auch auf diese Weihe

⁶ Auch das findet sich in nicht-christlichen Texten, z. B. in den Mund der Sophia gelegt, J. Snp. 24, 19 ff.; vgl. auch Porphyri ad Marc. 26; vgl. auch Leisegang, Der heilige Geist I, Leipzig-Berlin 1919, S. 232. — Was aber hier rein bildlich gesagt wird, ist in den christlichen Weihe, wo der Heiland real stirbt und durch Brot und Kelch den Gläubigen dargereicht wird, ganz konkret zu nehmen.

hin: sie sind „himmlische Erziehung“. Und auch das Folgende setzt denselben Gedankengang fort: ὑπὲρ σοῦ πρὸς τὸν θάνατον διηγωνισάμην καὶ τὸν σὸν ἐξέτισα θάνατον. Christus selbst hat die Mysterien diese Weihen gelehrt, in denen er um ihretwillen bis zum Tode gekämpft hat, um ihnen Unsterblichkeit zu erwerben.

Clem. Al. Paid. I VI 42 ff. heißt es: ὁ θαύματος μυστικοῦ· εἰς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ, εἰς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ, μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ πάρθενος· ἐκκλησίαν ἐμοὶ φίλον αὐτὴν καλεῖν. γάλα οὐκ ἔσχεν ἡ μήτηρ αὕτη μόνη, ὅτι μόνη μὴ γέγονεν γυνή, παρθένος δὲ ἅμα καὶ μήτηρ ἐστίν, ἀκήρατος μὲν ὡς παρθένος, ἀγαπητική δὲ ὡς μήτηρ, καὶ τὰ αὐτῆς παιδία προσκαλουμένη ἁγίῳ τιθηνεῖται γάλακτι, τῷ βρεφῶδει λόγῳ. διὸ οὐκ ἔσχε γάλα, ὅτι γάλα ἦν * * τὸ παιδίον τοῦτο καλὸν καὶ οἰκεῖον, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, τὴν νεολαίαν ὑποτροφὴν οὖσαν τῷ λόγῳ, ἣν αὐτὸς ἐκύησεν ὁ κύριος ὡδίνι σαρκικῇ, ἣν αὐτὸς ἐσπαργάνωσεν ὁ κύριος αἵματι τιμίῳ. ὁ τῶν ἁγίων λοχευμάτων, ὁ τῶν ἁγίων σπαργάνων· ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ, καὶ πατήρ καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ τροφεύς. „φάγεσθέ μου“, φησί, „τὴν σάρκα καὶ πῖεσθέ μου τὸ αἷμα.“ ταύτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ κύριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρέγει καὶ αἷμα ἐκχεῖ⁷· καὶ οὐδὲν εἰς αὐξήσιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ. ὁ τοῦ παραδόξου μυστηρίου· ἀποδύσασθαι ἡμῖν τὴν παλαιὰν καὶ σαρκικὴν ἐγκελεύεται φθοράν, ὥσπερ καὶ τὴν παλαιὰν τροφήν, καινῆς δὲ ἄλλης τῆς Χριστοῦ διαίτης μεταλαμβάνοντας, ἐκεῖνον, εἰ δυνατόν, ἀναλαμβάνοντας ἐν ἑαυτοῖς ἀποτίθεσθαι καὶ τὸν σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι, ἵνα καταργήσωμεν τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη.

Es ist bedeutungsvoll, daß Clemens die Kirche die Mutter nennt, die den Kindern die Milch, die göttliche Speise, von der er hier redet, spendet. Und da wir nun hören, daß diese Speise die Abendmahlsspeise ist — „eßt mein Fleisch, trinkt mein Blut“ —, verstehen wir, daß hier von dem Kultus der Kirche die Rede ist. Allein — so wird ausdrücklich betont — von sich selbst aus kann die Kirche dies nicht vollführen, es ist vielmehr nötig, daß der Logos selbst das seinige tut, sich selbst — im Kultus — gebiert. Und das tut er jedesmal, wenn die Kirche diese Mysterien feiert: daher heißt es auch ὁ τῶν ἁγίων λοχευμάτων, also Plural, wie auch im folgenden ταύτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ κύριος χορηγεῖ⁸, wo ja auch das Präsens eine nicht zu verkennende Sprache redet. Daß die (Abendmahls-)Speise ὁ βρεφῶδης λόγος ist, ist etwas, was mit den obigen Anaphorabeten verglichen werden kann, wo ja fast immer zuerst die Geburt erwähnt wurde⁹.

Der im Kultus gegenwärtige Herr wird geboren, leidet vor den Augen der Gläubigen und stellt dadurch die Speise dar, die sie hier genießen (τὴν νεολαίαν ὑποτροφὴν . . . ἣν αὐτὸς ἐκύησεν ὁ κύριος ὡδίνι σαρκικῇ, ἣν αὐτὸς

⁷ Vgl. oben Thomas-Akten 47 und die dabei verzeichneten Inschriften.

⁸ Vgl. Plutarch, de Is. et Os. 35: τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις.

⁹ Fast die ganze Terminologie dieses Textes kehrt in dem alchemistischen Text, auf den Reizenstein neuerdings die Aufmerksamkeit gerichtet hat und der ein Wiedergeburtsmysterium zu reproduzieren scheint (Zur Geschichte der Alchemie und des Mysterizismus, Gött. Gel. Nachr. 1919, S. 16 ff.), wieder, ein Zeugnis davon, wie vollständig wir hier Mysterienluft atmen.

ἐσπαργάνωσεν ὁ κύριος αἵματι τιμίῳ). Daß die Leiden des Herrn sich hier abspielten, zeigt auch die Ausführung 46, 1: ἀλλὰ καὶ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ ἰδίου πάθους „ποτήριον“ κέκληκεν καταχρηστικῶς, ὅτι ἐκπιεῖν καὶ ἐκτελέσαι μόνον ἔχρην αὐτό. οὕτως Χριστῷ μὲν ἡ τροφή τῆς πατρικῆς βουλῆς ἡ τελείωσις ἦν, ἡμῖν δὲ οὗτος ὁ Χριστὸς ἡ τροφή τοῖς νηπίοις . . . ἔτι δὲ καὶ ἄρτον αὐτὸν οὐρανῶν ὁμολογεῖ ὁ λόγος (und zwar unter Berufung auf Joh. 6, 32. 33. 51). ἐνταῦθα τὸ μυστικὸν τοῦ ἄρτου παρασημειωτέον, ὅτι σάρκα αὐτὸν λέγει καὶ ὡς ἀνισταμένην δῆθεν [διὰ πυρός], καθάπερ ἐκ φθορᾶς καὶ σπορᾶς ὁ πυρὸς ἀνίσταται, καὶ μέντοι διὰ πυρὸς συνισταμένην εἰς εὐφροσύνην ἐκκλησίας εἰς ἄρτον πεπτόμενον¹⁰. Dieses Sterben des Herrn (im Kultus) ist die Voraussetzung dafür, daß sein Leib und Blut den Frommen dargereicht werden kann.

Aber wir hören auch, wie die Mysterien ihn umarmen, mit ihm eins werden, ihn empfangen, ihre alte und vergängliche Fleischlichkeit abziehen, Christus aber anziehen sollen, um dadurch vollständig umgewandelt zu werden, alles Gedanken, die wir auch in den eucharistischen Liturgien fanden, und die an sich nichts mit dem Genießen des Fleisches und Kelches zu tun haben.

Dieselbe Sprache findet sich auch Paid. I VI 49, 4 – 51, 3. Es ist von der Verwandlung der Christen die Rede, und Clemens spielt mit allen jenen Symbolen, die in den christlichen Weihen benutzt werden. Die Mysterien sind wie neugeborene Kinder, die daher auch Milch (das Blut Christi) zu trinken bekommen. Christus gibt uns sich selber zur Nahrung. πάντα τοίνυν ἡμεῖς τὰ πάντα Χριστῷ προσωκειώμεθα, καὶ εἰς συγγένειαν διὰ τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ λυτρούμεθα, καὶ εἰς συμπάθειαν διὰ τὴν ἀνατροφήν τὴν ἐκ τοῦ λόγου, καὶ εἰς ἀφθαρσίαν διὰ τὴν ἀγωγὴν τὴν αὐτοῦ. „τὸ θρῆψαι δ' ἐν βροτοῖσι πολλάκις πλείω πορίζει φίλτρα τοῦ φῦσαι τέκνα.“ τὸ αὐτὸ ἄρα καὶ αἷμα καὶ γάλα τοῦ κυρίου πάθους καὶ διδασκαλίας σύμβολον¹¹.

Die Symbolik dieser Texte wird verständlich, wenn wir sie gegen die oben gezeichneten christlichen Kultweihen als Hintergrund halten¹². Die

¹⁰ Wir sollen auf das Mysterische im Brote achtgeben. Er nennt es σὰρξ, Leib, und zwar so zustande gekommen wie der Weizen – aus Verwesung und Säen –, durch Feuer der triumphierenden Kirche zur Freude zubereitet, wie das Brot, das gebacken wird. Es wird hier zweimal darauf hingedeutet, daß „das Brot“ der Kirche durch Sterben, durch Feuer gehen muß, was darauf Bezug nimmt, daß es der gestorbene Christus ist, der den Gläubigen geboten wird, der in deren Kultus „gebacken wird“. Wir werden unten, wenn wir das Martyrium behandeln, bestätigen können, wie auch der Märtyrer im Mart. Pol. wie „gebackenes Brot“ im Feuer erscheint. Derselbe Gedanke findet sich in der syrischen Didaskalia, wo es heißt: panem mundum praepontes, qui per ignem factus est et per invocationem sanctificatur (VI 22, 2, ed. Funk). Es verdient vielleicht in diesem Zusammenhang daran erinnert zu werden, daß die Erwähnung der drei Jünglinge im glühenden Ofen regelmäßiger Bestandteil der mozarabischen Messe war, Duchesne, a. a. O. S. 199.

¹¹ Die Vermutung Schermanns (Zeitschrift f. katholische Theologie 1912, S. 470 ff.), daß wir es mit einer Taufmesse, einer Neophytenmesse zu tun haben, scheint nicht zwingend, da der Gedanke der Wiedergeburt oft auch mit der Eucharistie verbunden ist. Erst im Folgenden schweift Clemens zur Taufe über.

¹² Schon oben haben wir mehrmals verzeichnet, wie verbreitet dieser Sprachgebrauch gewesen ist. Jesus als einen Becher Milch besingt Ode Sal. 19; ähnlich auch Irenäus, adv. haer. IV 38, 1, wo die Verbindung mit dem Abendmahl auch deutlich ist; die beiden Brüste der salomonischen Ode sind wahrscheinlich die beiden Elemente der Eucharistie.

Mysterien werden mit dem Herrn vereint, mit ihm geboren, mit ihm leiden sie und mit ihm werden sie verwandelt, indem sie sein Fleisch essen und sein Blut trinken.

Stromata V X 66 zitiert Clemens 1. Kor. 3, 1 – 3 und legt dabei das βρῶμα und γάλα des Apostels in ähnlicher Weise aus: γάλα μὲν ἡ κατήχησις οἰοεῖ πρώτη ψυχῆς τροφή νοηθήσεται, βρῶμα δὲ ἡ ἐποπτική θεωρία. σάρκες αὐταὶ καὶ αἷμα τοῦ λόγου, τούτέστι κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας. „γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος“, φησὶν οὕτως γὰρ ἑαυτοῦ μεταδίδωσι (Präsens!) τοῖς πνευματικώτερον τῆς τοιαύτης μεταλαμβάνουσι βρώσεως, ὅτε διὴ ἡ ψυχὴ αὐτὴ ἑαυτὴν ἤδη τρέφει κατὰ τὸν φιλαλήθη Πλάτωνα· βρώσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θείου λόγου ἡ γνῶσις ἐστὶ τῆς θείας οὐσίας. διὸ καὶ φησιν ἐν δευτέρῳ Πολιτείας ὁ Πλάτων· „θυσασμένους οὐ χοῖρον, ἀλλὰ τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα“, οὕτω χρῆναι ζητεῖν περὶ θεοῦ. ὁ δὲ ἀπόστολος: „καὶ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη“ γράφει „Χριστός“, ἄπορον ὡς ἀληθῶς θῦμα, υἱὸς θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἁγιαζόμενος (beachte die Präsensform)¹⁵. Die ἐποπτικὴ θεωρία wird hier als das Höchste gepriesen. Es ist der Terminus technicus für die Mysterienweihe. Sie wird als Fleisch (σάρκες, beachte den Plural) und Blut des Logos bezeichnet, also haben wir es hier mit Abendmahl, und zwar als Mysteriumdrama, zu tun. Das geht auch aus den folgenden Worten hervor. Als Clemens in einer neuen Weise die Speise näher beschreiben will, die uns hier, durch die ἐποπτικὴ θεωρία, gebracht wird, nennt er sie θῦμα, und spielt damit auf das Leiden Christi, auf den, der sich für uns „heilig“, an.

In den hier untersuchten Texten gehen verschiedene Gedanken durcheinander: Bald ist es Christus, der im Kultus stirbt und aufersteht, der die Gläubigen mit sich vereint und dadurch vergöttlicht, bald ist Christus die Speise, die den Mysterien dargeboten wird. Beide Reihen waren für die alten Mysterien der Christen, wie wir vermutet haben, charakteristisch und bedingten sich gegenseitig. Daher kann so unvermittelt von einem zum anderen übergegangen werden. Ein moderner Leser, den alle diese Gedanken fremdartig anmuten, hat es schwer, solchen Ausführungen zu folgen. Dem Mysterien aber, der sie sichtbar im Kultus erlebte, gehörten sie ganz selbstverständlich zusammen.

Die Ausführungen des Clemens scheinen mir in vortrefflicher Weise die Stimmungen und Gefühle der Mysterien in den oben geschilderten christlichen Weihen wiederzugeben, auch wenn Clemens nicht selten jene ursprünglich kultische Sphäre verläßt und die Vorgänge vergeistigt. Ihm ist das kultische Geschehen nur die äußerliche Hülle für geistige Kräfte; er deutet den Kultus um, psychologisiert und individualisiert, worin er ja nur ein echter

¹⁵ Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff, München 1909, S. 115, scheint mir Recht zu haben, wenn er an dieser Stelle eine Opfervorstellung ablehnt, aber wenn er aus dem Pauluszitat (!) herauslesen will, daß „Clemens nicht von einem neuen Schlachten Christi spricht, sondern nur von dem einen Opfertod: Als unser Passah ist Christus geschlachtet worden“, so übersieht er die Präsens (vgl. auch die S. 111 ff. diskutierte Stelle). Der Tod Christi wird nicht als Opfer betrachtet, sondern wie überall oben als die notwendige Voraussetzung für das Genießen seines Fleisches und Blutes. Er wird nicht vom Priester geschlachtet, stirbt aber im Kultus. — Σὺν ἀγιάζειν vgl. was ich Beitr. 3. Rel. wiss. herausgeg. von d. religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm 1914/15 I S. 94–97 ausgeführt habe.

Sohn seiner Zeit ist. Plotin und die Neuplatoniker sind bekannte Beispiele derselben Tendenz.

An sich sind daher jene Texte oft nicht beweiskräftig, denn nicht immer liegen hinter dieser Mysteriensprache konkrete kultische Vorgänge. Nur durch Vergleich mit anderen Texten gewinnt eine derartige Annahme Wahrscheinlichkeit. Mit diesen Kautelen benutzt, scheinen sie mir in einer Abhandlung über das älteste christliche Abendmahl einen Platz beanspruchen zu dürfen und einen Beitrag zur Lösung des chronologischen Problems geben zu können.

Zu dem aus Clemens rekonstruierbaren Kultus der Christen geben uns die Johannes-Akten eine sehr interessante Parallele, die das eben gewonnene Resultat bestätigt. Es wird hier ein gottesdienstlicher Hymnus zitiert, von dem wir wissen, daß er noch im 4. Jahrh. von den Priscillianern benutzt wurde; er wird von Augustin bekämpft und für apokryph erklärt. Was er aber für diesen abendländischen Kirchenvater gewesen ist, ist er sicherlich nicht von Anfang an und überall gewesen; dafür spricht schon die Polemik des karthagischen Bischofs. Sein Vorkommen in den Johannes-Akten gibt Zeugnis davon, daß er weit früheren Schichten der Kirche bekannt und lieb gewesen ist, wir kommen mit ihnen wahrscheinlich sogar zum 2. Jahrhundert. Von den Manichäern scheint er reichlich benutzt worden zu sein¹⁴, wie wir durch Augustinus wissen.

Dieser sagt uns Com. in Ps. 140, 12, daß jene oft und mit großen Feierlichkeiten „das Kreuz des Lichtes“ begehen. Das scheint also der Name einer kultischen Feier zu sein und wird dadurch bestätigt, daß in den Johannes-Akten 94 ff. eine Mysterienfeier geschildert wird, die um das Kreuz gewissermaßen kreist (vgl. 98) und wo offenbar ein wirklicher gottesdienstlicher Vorgang geschildert wird.

Der Text lautet: πρὶν δὲ συλληφθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀνόμων καὶ ὑπὸ ἀνόμου ὁφείως νομοθετουμένων Ἰουδαίων συναγαγὼν πάντας ἡμᾶς ἔφη· Πρὶν με ἐκείνοις παραδοθῆναι ὑμνήσωμεν τὸν πατέρα καὶ οὕτως ἐξέλθωμεν ἐπὶ τὸ προκείμενον. κελεύσας οὖν ἡμῖν ὥσπερ γῦρον ποιῆσαι, ἀποκρατοῦντων τὰς ἀλλήλων χεῖρας, ἐν μέσῳ δὲ αὐτὸς γενόμενος, ἔλεγεν· τὸ ἀμὴν ἐπακούετε μοι. ἤρξατο οὖν ὕμνον ὑμνεῖν καὶ λέγειν· δόξα σοι πάτερ. καὶ ἡμεῖς κυκλεύοντες ἐπηκούομεν αὐτῷ τὸ ἀμὴν.

δόξα σοι λόγε·

δόξα σοι χάρις· ἀμὴν.

δόξα σοι τὸ πνεῦμα·

δόξα σοι ἅγιε·

δόξα σου τῇ δόξῃ. ἀμὴν.

αἰνοῦμέν σε, πάτερ.

εὐχαριστοῦμέν σοι φῶς ἐν ᾧ σκότος οὐκ οἰκεῖ. ἀμὴν.

Ἐφ' ᾧ δὲ εὐχαριστοῦμεν λέγω·

σωθῆναι θέλω καὶ σῶσαι θέλω. ἀμὴν.

λυθῆναι θέλω καὶ λῦσαι θέλω. ἀμὴν.

τρωθῆναι θέλω καὶ τρῶσαι θέλω. ἀμὴν.

γεννᾶσθαι θέλω καὶ γεννᾶν θέλω. ἀμὴν.

φαγεῖν θέλω καὶ βρωθῆναι θέλω· ἀμὴν.

¹⁴ Vgl. Alfarc, Les écritures manichéennes II, S. 190.

ἀκούειν θέλω καὶ ἀκούεσθαι θέλω. ἀμήν.
 νοηθῆναι θέλω νοῦς ὧν ὅλος. ἀμήν.
 λα<ύεσθ>αι θέλω καὶ λούειν θέλω. ἀμήν.
 ἡ χάρις χορεύει· αὐλῆσαι θέλω· ὀρχήσασθε πάντες. ἀμήν.
 θρηνῆσαι θέλω· κόψασθε πάντες. ἀμήν.
 ὀγδοὰς μία ἡμῖν συμψάλλει. ἀμήν.
 ὁ δωδέκατος ἀριθμὸς ἄνω χορεύει. ἀμήν.
 τῷ δὲ ὅλων ᾧ χορεύειν ὑπάρχει. ἀμήν.
 ὁ μὴ χορεύει, τὸ γινόμενον ἀγνοεῖ. ἀμήν.
 φυγεῖν θέλω καὶ μένειν θέλω· ἀμήν.
 κοσμεῖν θέλω καὶ κοσμ<εῖσθαι> θέλω. ἀμήν.
 ἐνωθῆναι θέλω καὶ ἐνώσαι θέλω. ἀμήν.
 οἶκον οὐκ ἔχω καὶ οἶκους ἔχω. ἀμήν.
 τόπον οὐκ ἔχω καὶ τόπους ἔχω. ἀμήν.
 ναὸν οὐκ ἔχω καὶ ναοὺς ἔχω. ἀμήν.
 λύχνος εἰμί σοι τῷ βλέποντί με. ἀμήν.
 ἔσοπτρόν¹⁵ εἰμί σοι τῷ νοοῦντί με. ἀμήν.
 θύρα εἰμί σοι κρούοντί με. ἀμήν.
 ὁδὸς εἰμί σοι παροδίτῃ.

ὑπακούω<v> δέ μου τῇ χορείᾳ ἴδε σεαυτὸν ἐν ἐμοὶ λαλοῦντι, καὶ ἰδὼν ὃ πράσσω[v] τὰ μυστήριά μου σίγα. ὁ χορεύων νόει ὃ πράσσω, ὅτι σὸν ἔστιν τοῦτο τοῦ ἀνθρώπου πάθος ὃ μέλλω πάσχειν. οὐ γὰρ ἐδύνου ὅλως συνιδεῖν ὃ πάσχεις εἰ μὴ σοι λόγος ὑπὸ πατρὸς ἐστάλην. ὁ ἰδὼν ὃ πάσχω ὡς πάσχοντα εἶδες. καὶ ἰδὼν οὐκ ἔστις ἄλλ' ἐκινήθης ὅλως. κινήθεις σοφίζεις στρωμνὴν μὲν ἔχεις· ἐπαναπάηθί μοι. τίς εἰμι ἐγὼ γινῶ ὅταν ἀπέλθω. ὁ νῦν ὀρώμαι τοῦτο οὐκ εἰμί· ὅψει ὅταν σὺ ἔλθῃς. εἰ τὸ πάσχειν ἤδεις, τὸ μὴ παθεῖν ἂν εἶχες. τὸ παθεῖν σύγγνωθι καὶ τὸ μὴ παθεῖν ἔξεις. ὁ σὺ μὴ οἶδας αὐτός σε διδάξω. θεός εἰμι σοῦ, οὐ τοῦ προδότου. ῥυθμίζεσθαι θέλω ψυχαῖς ἀγίαις ἐπ' ἐμέ. τὸν λόγον γινῶθι τῆς σοφίας. πάλιν ἐμοὶ λέγε· δόξα σοι πάτερ· δόξα σοι λόγε· δόξα σοι πνεῦμα ἅγιον. τὸ δὲ ἐμὸν ἠδ' ἐλεησώμην γινῶναι. λόγον ἅπαξ ἔπαιξα πάντα καὶ οὐκ ἔπαισχύνθην ὅλως. ἐγὼ ἐσκίρτησα, σὺ δὲ νόει τὸ πᾶν, καὶ νοήσας λέγε· δόξα σοι πάτερ. ἀμήν.

Μετρημαίς wird es im Texte betont, daß das, was hier vor sich geht, nicht eine gewöhnliche, geschichtliche Tatsache ist. ἰδὼν ὃ πράσσω[v] τὰ μυστήριά μου σίγα, sagt Jesus zu den Jüngern. Das Seiden, das er jetzt leidet, τὸ πάθος ἐκεῖνο ὃ ἐδειξά σοι καὶ τοῖς λοιποῖς χορεύων, μυστήριον βούλομαι

¹⁵ Die Terminologie ist hier für die Mysterienreligionen typisch; für ἔσοπτρον vgl. Reizenstein, *Historia lausiaca* und *Historia monachorum*, S. 107, 249 und 262, wie: Die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ bei Paulus, *Gött. Gel. Nachr.* 1916, S. 411; vgl. auch das Johannes-Buch der Mandäer (ed. Eidzbarski 1915), S. 231, wo es heißt: „Du bist der große Spiegel der Uthras, der blindefnde König aller Uthras“, und die Homilie von Marjai (Texts and Studies VIII 1, p. 49), wo es vom Bischof heißt: „He becomes as a mirror to the eyes of his fellow-servants, that they may look upon him and conceive the hope of being glorified.“ Das entspricht dem Segen des Bischofs, den er dem Diaconen, a's dieser den Apostel lesen soll, in der nestorianischen Liturgie mitteilt (Br. 257): „Christ make thee wise by his holy teaching and make thee as a beautiful mirror to those who hearken unto thee.“ — Beachte, wie die Vorstellung dem Orient anzugehören scheint.

ὁδὸς und θύρα finden sich schon im 4. Evangelium, für diese vgl. auch Hippolyt, Ref. V 8, 21. 24.

καλεῖσθαι (101). So werden auch die Mysterien streng ermahnt, die Geheimnisse, die ihnen hier geoffenbart werden, zu verschweigen; am Ölberge offenbart sich der Herr dem Apostel Johannes, um ihm das zu erklären, was hier geschieht, ἃ δεῖ μαθητὴν παρὰ διδασκάλου μανθάνειν καὶ ἄνθρωπον παρὰ θεοῦ. Dieser geheime Charakter des Hymnus wird auch von Augustin betont. In einem Briefe an Ceretium (237, Mi. 33, 1034 ff.) zitiert er große Stücke desselben, und polemisiert dabei gegen die Häretiker: diese wollen sein Nichtvorkommen im Neuen Testament so erklären, daß er den Fleischlichen geheim gehalten werden mußte. So zeugen alle äußeren Zeichen dafür, daß wir hier die seltene Schilderung einer wirklichen Mysterienfeier mit den dazu gehörigen Hymnen haben. Schon dadurch ist dieser Text einer besonderen Aufmerksamkeit wert.

Das Zentrum, um das sich der ganze Hymnus dreht, ist der Tod (und die Auferstehung) des Herrn und zwar als eine Weihe, der er sich unterworfen hat. Das geht schon aus dem Plaze hervor, den der Hymnus in den Johannes-Akten einnimmt, nämlich als Ersatz für den Mt. 14, 26 erwähnten, das Abendmahl beschließenden Lobgesang, wodurch einerseits dieses, andererseits τὸ προκείμενον, d. h. der Tod erläutert werden sollen. Das geht auch aus der von Augustin angeführten Einleitung des heiligen Textes hervor: *Hymnus domini quem dixit secrete sanctis apostolis discipulis quia scriptum est in evangelio: hymno dicto ascendit in montem ... sacramentum regis est abscondere; opera autem dei revelare honorificum est*¹⁶.

Daß es der Tod des Herrn ist, der sich hier abspielt, wird mehrmals unzweifelhaft bezeugt. ὁ χορεύων νόει ὁ πράσσω, ὅτι σὸν ἐστὶν τοῦτο τοῦ ἀνθρώπου πάθος ὃ μέλλω πάσχειν· οὐ γὰρ ἐδύνου ὅλως συνιδεῖν ὃ πάσχεις εἰ μὴ σοι λόγος ὑπὸ πατρὸς ἐστάλην. ὁ ἰδὼν ὃ πάσχω ὡς πάσχοντα εἶδες, καὶ ἰδὼν οὐκ ἔστις ἀλλ' ἐκινήθης ὅλος . . . εἰ τὸ πάσχειν ἦδεις, τὸ μὴ παθεῖν ἂν εἶχες. τὸ παθεῖν σύγγνωθι καὶ τὸ μὴ παθεῖν ἔξεις (96). Jesus stirbt also, aber es ist der Tod der Seinen, den er stirbt. Wer sein Leiden sieht und davon erschüttert wird, wer selbst zu „leiden“ lernt, der wird vom Leiden frei werden. Von diesem seinem Leiden sagt er jetzt: λόγον ἅπαξ ἔπαιξα πάντα καὶ οὐκ ἐπαισχύνην ὅλως. ἐγὼ ἐσκίρτησα, σὺ δὲ νόει τὸ πᾶν. καὶ νοήσας λέγε· δόξα σοι πάτερ. Ἀμήν.

Und von seinem Kreuzestode sagt dann der Meister seinen Mysterien (101): οὐδὲν οὖν ὧν μέλλουσιν λέγειν περὶ ἐμοῦ ἔπαθα· ἀλλὰ καὶ τὸ πάθος ἐκεῖνο ὃ ἔδειξά σοι καὶ τοῖς λοιποῖς χορεύων μυστήριον βούλομαι καλεῖσθαι. Es wird also direkt ausgesprochen, daß hier als Mysterium das Leiden des Herrn sich abspielt. ἀκούεις με παθόντα καὶ οὐκ ἔπαθον, μὴ παθόντα καὶ ἔπαθον· νυγέντα καὶ οὐκ ἐπλήγη·ν· κρεμασθέντα καὶ οὐκ ἐκρεμάσθην· αἷμα ἐξ ἐμοῦ ῥέυσαν[τα] καὶ οὐκ ἔρευσεν· καὶ ἀπλῶς ἃ ἐκεῖνοι λέγουσιν περὶ ἐμοῦ ταῦτα μὴ ἐσχηκέναι, ἃ δὲ μὴ λέγουσιν ἐκεῖνα πεπονθέναι. τίνα δὲ ἔστιν αἰνίσσομαι σ(οι); οἶδα γὰρ ὅτι συνήσεις. νόησον οὖν με λόγου αἰνεσιν, λόγου νύξιν, λόγου αἷμα, λόγου τραῦμα, λόγου ἐξάρτησιν, λόγου πάθος, λόγου πῆξιν, λόγου θάνατον.

In diesem Sinne verstehen wir auch, was 97–100 berichtet wird, wie Johannes nach dem Ölberge flieht und wie der Herr sich ihm offenbart und

¹⁶ Beachte, wie im 4. Evangelium an demselben Plaze eine ähnliche Perifone eingestellt worden ist, worüber siehe unten.

zwar in einem σπήλαιον, von Lichtglanz umgeben, und ihm erklärt, was jetzt geschieht. τῷ κάτω ὄχλῳ ἐν Ἱεροσολύμοις σταυροῦμαι καὶ λόγχαις νύσσομαι καὶ καλάμοις καὶ ὄξος τε καὶ χολὴν ποτίζομαι· σοὶ δὲ λαλῶ καὶ ὁ λαλῶ ἀκούσον. ἐγὼ σοὶ ὑπέβαλον ἀνελθεῖν εἰς τοῦτο τὸ ὄρος ὅπως ἀκούσης ἃ δεῖ μαθητὴν παρὰ διδασκάλου μανθάνειν καὶ ἄνθρωπον παρὰ θεοῦ. Indem er dies sagt, zeigt er ihm ein leuchtendes Kreuz.

Was dann kommt, ist eine Erklärung des Kreuzes, dessen, was später Mysterium genannt wird. Um das Kreuz sieht er eine einheitliche Menge, auf dem Kreuze dagegen einen bunten Haufen¹⁷. Jene wird als ἡ κατωτικὴ φύσις gedeutet, dieser als die, die anfangen, nach dem Bilde des Gekreuzigten geformt zu werden, ὑπὲρ αὐτῶν ὡς καὶ γὰρ νῦν . . . ἐὰν δέ με ἀκούσης, ἀκούων καὶ σὺ μένε <μὲν ἔση?> ὡς καὶ γὰρ, ἐγὼ δὲ ὁ ἡμῖν ἔσομαι, ὅταν σὺ ὡς ἐγὼ <εἰσαγάγω?> παρ' ἑμαυτῶ. Das ist das τὸ παθεῖν σύγγνωθι, wovon wir oben hörten. τῶν οὖν πολλῶν ἀμέλει καὶ τῶν ἔξω τοῦ μυστηρίου καταφρόνει, heißt es zuletzt, γίνωσκε γάρ με ὅλον παρὰ τῷ πατρὶ καὶ τὸν πατέρα παρ' ἐμοί.

Der Myste wird also mit Jesus im Mysterium vereinigt, was Christo geschehen ist, wird auf ihn übertragen. Die Kreuzigung wird als Typus dessen betrachtet, was in jedem Gottesdienst geschieht.

Das wird noch bestätigt, wenn wir darauf achten, wie Jesus sein Leiden und Nicht-Leiden erklärt: νόησον οὖν με λόγου αἰνεσιν, λόγου νύξιν, λόγου αἵμα, λόγου τραῦμα, λόγου ἐξάρτησιν, λόγου πάθος, λόγου πῆξιν, λόγου θάνατον. Alles also was ihm hier passiert, ist λόγου, d. h. wohl, daß es durch Wort, im Hymnus, nur geistig aufgeführt wird. Es ist eine andere Ausdrucksweise für das, was Jesus (98) vom Kreuze sagt: ὁ σταυρὸς οὗτος ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται (!) ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς, ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Ἰησοῦς, ποτὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις¹⁸. Das ist dasselbe, wie wenn wir oben in einer Eucharistieliturgie (Joh.-Akt. 109) von Jesus hörten: δοξάζομέν σου τὸ λεχθέν (!) ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα . . . τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὸν χαρισάμενον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν . . . λεχθεὶς ταῦτα πάντα δι' ἡμᾶς νῦν . . .

Was hier verteidigt wird, scheint mir nicht so sehr eine dogmatische Auffassung des Kreuzestodes zu sein, wonach Jesus nur scheinbar gekreuzigt worden wäre, sondern eine, die mehr an Ignatius erinnert, wonach Jesus im Kultus der Christen immerfort durch die Liturgie real gekreuzigt wird. Die Bedeutung der geschichtlichen Tatsache an sich wird nicht erkannt. Jene werden streng bekämpft, die den Tod Jesu nur geschichtlich ansehen, wie z. B. Ungläubige, aber auch Judenchristen, die den Herrn vom Himmel erwarten, ja überhaupt alle, die nicht darin nur das Urbild eines notwendigen Vorganges des christlichen Kultus sehen. An der Realität zweifelt man da ebensowenig wie an der Realität des kultischen Geschehens. Jesus wird zwar gekreuzigt, aber er wird

¹⁷ Wir hören also wieder, wie die Mysten das Kreuz besteigen, gekreuzigt werden müssen. — Der Text ist hier wie oft stark verderbt.

¹⁸ Derartige Aufzählungen scheinen zur festen Stilart der alten Liturgien gehört zu haben, finden sich z. B., wie wir oben gesehen haben, im Testamentum D. N., in den Märtyrerakten unten, in The Book of resurrection of Jesus Christ by Bartholomäus the apostle (Budge, Coptic Apocrypha, 1913) u. a. oft.

auch nicht dort gekreuzigt, sondern in jedem christlichen Gottesdienst: καὶ ἀπλῶς ἃ ἐκεῖνοι λέγουσιν περὶ ἐμοῦ ταῦτα μὴ ἐσχηκέναι ἃ δὲ μὴ λέγουσιν ἐκεῖνα πεπονθέναι. Sein Leiden ist ein Leiden des Mysteriums, μυστήριον βούλομαι καλεῖσθαι, nicht eine nüchterne geschichtliche Tatsache. ὡς οὖν ὁ τόπος τῆς ἀναπαύσεως οὔτε ὁράται οὔτε λέγεται, πολλῶ μᾶλλον ὁ τοῦτου κύριος οὔτε ὁφθῆσομαι.

In klaren Wendungen hören wir immer wieder, daß die Mysterien in diese Weihe, in den Reigentanz mit eintreten müssen, um mit dem Herrn vereint zu werden. Nur die, welche mittanzen, verstehen, was vor sich geht, nur ihnen werden die inneren Augen geöffnet und der Verstand erleuchtet; ὁ νῦν ὁρῶμαι τοῦτο οὐκ εἰμί· ὅψει ὅταν σὺ ἔλθῃς. Ein Zug lebendiger Ekstase weht durch diese Texte. Wir hören von Gesichtern: ein leuchtendes Kreuz, Volkshaufen und anderes werden sichtbar, Stimmen werden gehört, usw. So tritt auch in dieser Hinsicht der Text der Johannes-Akten in eine Reihe mit den schon behandelten Abendmahlsliturgien.

Nur die Mysterien können verstehen, was in der Weihe vor sich geht. Äußere Augen vermögen hier nichts. Denn was hier Jesus geschieht, ist nicht eine vereinzelt geschichtliche Tatsache, sondern wird für seine Jünger getan. σὸν ἐστὶν τοῦτο τοῦ ἀνθρώπου πάθος ὃ μέλλω πάσχειν. Die Mysterien werden ermahnt: τὸ παθεῖν σύγγνωθι.

In diesem Lichte verstehen wir auch die Formeln, die das Hauptkorporus des mystischen Hymnus bilden, die parallel geordneten Glieder, die der Mysteriagoge den Mysterien bei dem Reigentanz vorsingt.

Das σωθῆναι δέλω bezieht sich wohl auf den im Tode weilenden Christus, ebenso auch das λυθῆναι. Erst der selbst befreite kann die Seinigen befreien. So müssen die meisten der hier rezitierten Formeln verstanden werden. Nicht wenige von ihnen reden direkt vom Tode. So das τρωθῆναι δέλω καὶ τρῶσαι δέλω, so auch das φαγεῖν δέλω καὶ βρωθῆναι δέλω. Die Vorstellung, daß der als Mysteriagoge gegenwärtige Herr sich selbst den Seinen darbietet, ist uns schon bekannt. Das erinnert direkt an Abendmahlsgedanken. Das γεννᾶσθαι δέλω καὶ γεννᾶν δέλω erinnert an die Vorstellung, daß der Herr in der Weihe geboren werden muß; das Ἀκτιβὺν spielt mit der Wiedergeburt. Das θρηνησῶν δέλω· κόψασθε πάντες hängt wohl mit den Klageliedern der Kultmitglieder um den gestorbenen Gott zusammen.

So zieht die eine Formel nach der anderen an unsren Ohren vorüber. Immer sagen sie, was dem Herrn geschehen ist, und was er dadurch uns zuwendet. Es sind Gedanken, die uns aus den hellenistischen Mysterienreligionen oder aus der Praxis der Magier und Zauberer wohlbekannt sind. Deren ganze Terminologie kehrt darum hier wieder. Es sind aber auch die Vorstellungen, die wir früher für die Abendmahlsliturgien der alten christlichen Kirche belegt haben, auch wenn sie nicht direkt von Eucharistie handeln.

In jeder Weihe ist der Herr selbst gegenwärtig; in der Gestalt des Priesters steht er vor den Gläubigen und redet sie an, erklärt ihnen das Leiden, das er vor ihnen leidet. Selber muß der Mysteriagoge — ganz wie der Herr — zuerst geweiht, „erlöst“, „gerettet“, „gekannt“¹⁹, „geboren“

¹⁹ νουθῆναι steht hier wie sonst so oft γνωθῆναι, vgl. Corp. Herm. I 31, 1. Kor. 13, 12 ff., Gal. 4, 8. 9 u. a.

werden, selber muß er erst „essen“, „hören“ usw., um dann den Mysterien dieselbe Gnade mitteilen zu können, ganz wie im Zauberritus der Magier damit beginnt, die göttliche Kraft herniederzurufen und sich mit der Gottheit zu identifizieren²⁰.

Wie der Mystagoge soll auch jeder Mysteriende mit dem im Kultus gegenwärtigen Gott geeinigt werden. ἐνωθῆναι θέλω καὶ ᾑμεῖς θέλω gibt diesem Gedanken typischen Ausdruck²¹. Das Einswerden mit diesem Gott war ja das stete Gebet in den Abendmahlsliturgien der „katholischen“ Kirche.

Hier wird dies durch den Reigentanz der Mysterienden zustande gebracht. ῥυθμιζεσθαι θέλω ψυχὰς ἀγία[ς] ἐπ' ἐμέ. Die Gnade selbst tanzt vor den Mysterienden, der Mystagoge bläst die Flöte und ermahnt alle mitzutanzten. Selber wehklagt er, alle sollen sich an die Brust schlagen. Die Ogdoad stimmt in die Melodie ein, und auch die Zwölfe. Wer nicht tanzt, versteht nichts von dem, was hier geschieht. Im ekstatischen Taumel, woran die himmlischen Heerscharen mit den Gläubigen teilnehmen, endigt ein derartiges Mysterium. ἴδε σεαυτὸν ἐν ἐμοὶ λαλοῦντι kann die Gottheit zu den Mysterienden sagen. φυγεῖν θέλω καὶ μένειν θέλω ist ein Wort, das hierzu paßt. Wir befinden uns mitten im lebendigen, wild flutenden Strom antiken gottesdienstlichen Lebens, wie wir es z. B. aus Philon's Beschreibungen der Zusammenkünfte der Therapeuten oder den archäologischen Denkmälern der antiken Mysterienreligionen kennen.

Dieselben Züge fanden wir im oben zitierten Clemenstexte aus dem Schluß des Proteptikos. Auch dort hörten wir, wie Christus den Reigentanz mit den Mysterienden um den einzigen Gott anführt, und wie diese mit den Engeln die Hymnen an Gott Vater anstimmen. Auch dort hörten wir von Propheten, von Musik und Gesang und von Tanz, auch dort von Jesus als Mystagogen und Hierophanten²².

²⁰ Es ist wohl nicht zu kühn, wenn wir mit diesen Gedanken die Worte Augustins (c. Faust. 20, 2) zusammenstellen: cuius (sc. d. heil. Geistes) ex viribus ac spirituali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno. quapropter et nobis circa universa et vobis similiter erga panem et calicem par religio est, quamvis eorum acerrime oderitis auctores. haec nostra fides est. Wir stehen ja hier allem Anschein nach vor einem manichäischen Glaubensbekenntnis; nach ihm gebiert die Erde, schwanger durch den heiligen Geist, den Jesus patibilis, an jedem Holze aufgehängt. Ausdrücklich bemerkt man, daß dieser Vorgang ein ähnlicher ist wie der, den die Christen für das Brot und den Kelch annehmen: auch sie reden in ihren Abendmahlsfeiern von einem Jesus patibilis, omni suspensus ex ligno, was auch mit dem übereinstimmt, was wir oben gesehen haben.

²¹ Vgl. Ode Sal. 3, 8ff.: „Ich bin (mit ihm) vereinigt (wörtlich: vermischt), weil der Liebende ihn, den Geliebten, gefunden hat. Weil ich ihn, den Sohn, liebe, werde ich ein Sohn sein. Denn der, der an dem haftet, der nicht stirbt, der wird auch unsterblich sein.“

²² Der ekstatische Kultanz findet sich nicht nur bei den Therapeuten; bei den Verehrern der syrischen Göttin (Lucian de dea syria 50, Apulejus, Metam. VIII 27) oder der Isis (P. Ox. 1380, 133. 137. 180, vgl. 3. 62 u. 128) scheint er oft vorgekommen zu sein. — Unter den Terrakotten des Berliner Museums (W. Weber, Die ägyptisch-griechischen Terrakotten, Berlin 1914, Mitteilungen aus den Kgl. Museen, Ägyptische Sammlung, Bd. 2) zeigen Nr. 248, 249 derartige Kultszenen, auch aus einem herkulaner Wandbild bekannt. Dasselbe bezeugt der Stuck am Abluvium des Nistempels in Pompeji oder der neugefundenen unterirdischen Basilika bei Porta Maggiore in Rom. Für das Christentum wird der Tanz, außer in unseren oben zitierten Texten auch bei Eusebius, h. e. II 17, 21ff., belegt. Für spätere Zeit vgl. Villetard, La danse

Es ist zwar wahr, daß in den Johannes-Akten alles konkreter, realer und primitiver ausfällt. Aber bedenken wir doch, daß, während Clemens für das Publikum geschrieben hat, der Hymnus der Johannes-Akten, wie die Überlieferung direkt bezeugt, nur für Gläubige gedacht ist. Es wäre kaum möglich, einen besseren Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung, daß Clemens christliche Mysterien voraussetzt, zu finden, als diese christliche Mysterienfeier der Johannes-Mysterien²³.

Hier haben wir eine lebendige, konkrete Darstellung eines altchristlichen Kultfestes. Ist sie für diese charakteristisch gewesen? Es geht nicht an, ein solches Problem ohne weiteres abzuweisen, weil wir gewöhnt sind, uns die Abendmahlsfeier in ganz anderer Weise vorzustellen.

Schon längst²⁴ habe ich im 4. Evangelium Texte erblickt, die um dasselbe Thema kreisen, Jh. 12, 27 ff., 13, 31 ff. und 17, 1 ff., und einen liturgischen Hintergrund ahnen lassen. Zum Teil sind die Formeln in allen drei Texten dieselben, die Gedanken sind einander noch ähnlicher. Was ich aber als eine vereinzelte Mysterienreminiszenz betrachtete, und was sich dann nur vage vermuten ließ, zeigt sich jetzt als eine weitverbreitete, fast das christliche Kultleben beherrschende Erscheinung.

Diese Texte drehen sich alle um die Termini δόξα, δοξάζειν. Es ist Jesus selbst, dem die Worte in den Mund gelegt werden und der die Rolle des Mystagogen spielt, wie so oft in dieser Schrift. Wie die Johannes-Akten oder auch andere apokryphe Texte läßt auch das Johannes-Evangelium diese Diskussion eben vor dem Tode Jesu eintreten und zwar an der Stelle, wohin die synoptischen Evangelien die Stiftung des Abendmahles verlegen. Jesus muß selber sterben, um die Seinigen nach sich ziehen zu können, diese müssen ihm folgen. In seinem Tode besiegt er Satan (vgl. 12, 31) und kann, weil er sich ihn unterwirft, auch die Seinigen heiligen. Das ist das Thema, daß Jesus im hohepriesterlichen Gebet in so mannigfachen Wendungen entwickelt.

Alles das sind Gedanken, die uns schon aus dem christlichen Kultus bekannt sind: auch in diesen Kreisen sind sie also lebendig gewesen. Unser Evangelium hat sie nur aus dem Kultus in die Geschichte des Lebens Jesu versetzt. Es ist ein neuer Zeuge davon, wie innerlich und persönlich diese Gedanken formuliert werden können, wenn sie von frommen Gemütern umgesehen werden. Auch sie predigen die Einheit, das Einswerden mit dem sterbenden Heiland, um in ihm verherrlicht zu werden, das Wohnen mit ihm in seinem Reiche, das ihn Erkennen, und in ihm Gott, wodurch die göttliche Liebe in den Mysterien ausgegossen wird.

Mit Ignatius von Antiochien kommen wir in den Anfang des 2. Jahrhunderts. Seine Briefe sind vielleicht das wichtigste Zeugnis, das wir

ecclésiastique, Paris 1911, wo man erfährt, wie kirchlicher Tanz noch im 16. Jahrhundert in Frankreich geübt worden ist.

²³ Die ganze Art einer derartigen Feier paßt nur für begrenzte Gemeinden und kleine gottesdienstliche Räume, nicht eigentlich aber für die Riesendome der späteren Staatskirche, für die Sakramentskapelle der Katakomben ebensogut, wie für die Mithrasheiligtümer, den Istitempel in Pompeji usw., die alle auffallend klein sind.

²⁴ Die Verherrlichung im Johannes-Evangelium, Beitr. 3. Rel.-Wiss., herausgeg. von der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm, II 1914/15, S. 32 ff. Ich kann daher hier nicht näher auf diese Texte eingehen, sondern muß auf diese Untersuchung verweisen.

aus der Übergangszeit zwischen dem in den paulinischen Gemeinden vorausgesetzten Gemeindeleben und dem in unsren Liturgien vorhandenen besitzen.

Es tritt aber hier noch eine Schwierigkeit hinzu, um diese Dokumente richtig zu verstehen. Die glühende Leidensmystik, die der Märtyrerbischof besitzt und die fast jedes Wort seiner Briefe zu durchdringen scheint, könnte vielleicht — und ist es wohl auch — eine persönliche, singuläre Erscheinung sein. Und doch, wie vielleicht kein anderer, fällt er wieder und wieder in die Sprache des Gemeindefultus zurück, und in das, was sich täglich in den Gottesdiensten abspielte, von hier holt er fast alle seine Argumente.

Darauf geht schon seine Argumentation: ἡ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὁργὴν φοβηθῶμεν, ἢ τὴν ἐνεστώσαν χάριν ἀγαπήσωμεν, d. h. wohl öfter zum Gottesdienste, zum Kultus zusammenkommen (Eph. 11, 1); 13, 1: σπουδάσετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ. Darauf geht wohl auch 17, 2: τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος;²⁵

Wie kann er aber in dieser Weise den Kultus betrachten? Er setzt die eben zitierte Äußerung folgendermaßen fort: περίφημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὃ ἐστὶν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Und dann beginnt er von Jesu Geburt zu reden: ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ, d. h. um die Taufe wirkungssträftig zu machen, und zwar durch seinen Tod. So verbindet er Kultus, Taussakrament, und Leiden Christi in mystischer Weise.

In diesen Gedanken fährt Ignatius im Folgenden fort. Er schildert in mystischen Farben, wie Christus als das Licht, der gewaltige Stern, nach seinem Tode²⁶ aufgegangen ist und alle anderen Sterne überstrahlt hat, wie alles das geschehen ist, ohne daß der Satan es merkte; erst als es zu spät war, wurde es ihm offenbar; und wie dadurch die Macht des Todes vernichtet, die göttliche Vollendung aber begonnen wurde.

Hierauf zielen wohl die folgenden Bemerkungen, daß er in einem anderen Buche προσδηλώσω ὑμῖν, ἵς ἡρξάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει· μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ τι. Hier sehen wir also Leidensmystik und Kultusmystik in innigster Vereinigung. Es gibt eine οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον (vgl. Magn. 9, 3; Trall. 2, 1): der Mensch muß mit Christus leiden und sterben, um mit ihm aufzustehen. Wie dies näher geschieht, darüber erwartet der Bischof göttliche Offenbarung (vgl. Trall. 5; Rm. 7, 2; Philad. 7 und ad. Pol. 2, 2), ähnlich wie später die Mönche über die Wahrheit der Gegenwart des Heilandes im Abendmahl. Die Hauptsache ist, wie es im Folgenden heißt, daß man ἐν χάριτι ἐξ ὀνό-

²⁵ Sowohl χάρις wie χάρισμα sind hier allem Anschein nach kultisch orientiert (wie „Gnaden“-mittel).

²⁶ Das scheint mir der wahrscheinlichste Sinn der dunklen Worte; interessant ist der Terminus κραυγή: der inspirierte Prophet „schreit“ die Liturgie des Mysteriums (vgl. Joh. 7, 37; Ign. Philad. 7, 1); vielleicht wird damit auch an das Geschrei gedacht, das (von der Unterwelt) bei diesem erschütternden Ereignis erhoben wurde (so brieflich Prof. Loisy. Die Deutung des „Sternes“ verdanke ich auch meiner Korrespondenz mit ihm).

ματος zusammenkommt, und zwar, wie aus dem Brotbrechen hervorzugehen scheint, um die Eucharistie zu feiern: ἓνα ἄρτον κλώντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. Da wird die Menschwerdung Christi ganz wie sein Leiden und seine Auferstehung vorgeführt, mit dem Kultus verbunden.

Magn. 4 ff. wird hervorgehoben, daß man nichts ohne den Bischof „tun“ möge; die das tun, sind dem Tode verfallen; die, die sich nicht ohne den Bischof versammeln, haben Gottes χαρακτηρα διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ δι’ οὗ εἴαν μὴ αὐθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Wenn wir nicht erwählen, mit ihm in seinen Leiden zu sterben, kann auch sein Lebensame nicht in uns sein. Das kann doch kaum anders als kultisch-mystisch verstanden werden, denn der Märtyrertod soll nach Ignatius nicht aufgesucht werden. Es ist charakteristisch, wie das „etwas ohne den Bischof tun“ mit dem „nicht sterben“ synonym behandelt wird, also „mit dem Bischof etwas tun“ gleich dem „mit ihm sterben“ ist. Was im christlichen Kultus vollbracht wird, ist das Sterben mit Christus, das Eingefügtwerden in sein Leiden, und die dadurch vermittelte Gabe seines Lebens an die Mysten.

Das εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, das Mitsterben in seinen Leiden ist charakteristisch dafür, wie diese Handlung jetzt nicht ein Jahrhundert nach dem geschichtlichen Tode des Heilands sich vollzieht. Dieselbe Wendung begegnet Trall. int., wo die Gemeinde begrüßt wird als εἰρηνεοῦση ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι τῷ πάθει Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει; es ist nicht sein Tod, seine Auferstehung, die hier hervorgehoben werden, sondern unsre auf die seinige hin (vgl. Röm. 6: ἀποθανεῖν εἰς Χριστόν).

In dieser Hinsicht sind die Christen Nachahmer (μιμηταὶ) Gottes, d. h. Jesu Christi (so auch Röm. 6, 3). Daß dies mit Kultus verbunden gedacht worden ist, zeigt die Fortsetzung (Trall. 2, 1): Wenn ihr euch dem Bischof unterordnet, scheint ihr mir nicht nach Menschenart zu leben, sondern wie Jesus Christus, der gestorben ist, damit ihr im Glauben an seinen Tod dem Sterben entrinnet (vgl. Trall. 11, 2). So etwas kann nur in der Kirche, im Kultus geschehen, die ohne Bischof und Diakonen nicht besteht, also nicht unter den Häretikern.

Es sind alles dies mystisch-kultische Redewendungen, die uns sehr eigentümlich anmuten. Ignatius setzt voraus, daß alle Christen μιμηταὶ des Christus sind, mit ihm in sein Leiden und seinen Tod eingefügt sind. Aber gleichzeitig ist ihm dies nur in der Kirche möglich, und wenn man mit dem Bischof und der Gemeinde in Verbindung steht²⁷. Es scheint mir die notwendige Voraus-

²⁷ In diesem Lichte haben wir uns wahrscheinlich auch das mehrmalige Vorkommen des Wortes θυσιαστήριον vorzustellen: „Opferaltar“ bedeutet das Sterben und Auferstehen des Heilandes unter den Christen, vor ihnen; es ist der Terminus, den Ignatius benutzt, um das christliche Mysteriumdrama zu bezeichnen (rein technisch für den Kultus Philad. 4, 1; Eph. 5, 2; Mag. 7, 2; Trall. 7, 2). Es sagt aber nicht, wie m. E. Wieland gezeigt hat, daß der geschlachtete Christus eine Opfergabe für Gott ist, sondern nur, daß er im Kultus stirbt. Aber sind einmal die jüdischen Voraussetzungen da, so liegt es selbstverständlich durch die Verwendung jenes Terminus überaus nahe, ihn so zu deuten, und dann ist das Meßopfer vollständig da.

Für die Verwendung des Terminus ist auch beachtenswert, was Ignatius Rm 2, 2 von seinem eigenen bevorstehenden Märtyrertod sagt: πλέον μοι μὴ παράσχησθ

setzung für einen solchen Sprachgebrauch zu sein, daß im Kultus die Leiden (und der Triumph) Christi sich abspielen, daß aber auch die Christen in der Weihe Teilhaber dessen, was Christus vollbracht hat, werden²⁸.

Bei einem solchen Hintergrund ist es möglich, Ignatius zu verstehen, nur daß seine Mystik so glühend ist, daß er alles, was im Kultus geschieht, in starker Realistik darstellt. Das geht soweit, daß er seinen bevorstehenden Märtyrertod — wie wir noch sehen werden — als eine Nachahmung Christi betrachtet, und die Gemeinden bittet, nichts zu seiner Rettung zu tun, da es ihm ein Vorrecht zu sein scheint, auf diese Weise mit den Leiden und damit auch mit der Herrlichkeit Christi vereinigt zu werden.

Was das für ein Kultakt ist, in dem das Einswerden mit dem Gestorbenen und Auferstandenen sich vollzieht, geht mehrmals aus den Worten des Bischofs hervor.

In seinem Briefe ad Smyrn. 7 schreibt er von den Häretikern: εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ πάντων ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν²⁹, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποδνήσκουσιν. συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. πρέπον οὖν ἐστὶν ἀπέχεσθαι τῶν τοιούτων καὶ μήτε κατ' ἰδίαν περὶ αὐτῶν λαλεῖν μήτε κοινῇ, προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται, καὶ ἡ ἀνάστασις τετελειώται. . . . ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγεῖσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὔσα, ἡ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλήθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾗ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. οὐκ ἔξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.

Das ist ein wichtiger Passus, der uns über Sprache und Vorstellungen des Ignatius guten Aufschluß gibt. Es ist von der Eucharistie die Rede, dieselbe, von der er bald nachher als von ἀγάπην ποιεῖν redet. Wahrscheinlich ist daher dies auch der Sinn des Wortes ἀγαπᾶν = Eucharistie, Agape feiern. Denn sonst hat das ἀγαπᾶν kaum einen Sinn im Zusammenhang, wir mögen auf Sprünge des Gedankenganges bei Ignatius noch so gefaßt sein.

Schon das Wort ὁμολογεῖν ist beachtenswert. Wir fanden es oben in den Mystagogien, man bekennet Jesu Tod und Auferstehung, indem man daran liturgisch teilnimmt (vgl. Pol. ad. Philipp. 7, 1 zit. 1. Jh. 4, 2. 3 und ὁμολογεῖν τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ). So ist es auch hier: was man bekennen muß, ist, daß die Eucharistie das Fleisch unsres Heilandes Jesu Christi ist, das für unsre Sünden gelitten hat und das der Vater in seiner Güte auferweckt hat.

τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ, ὡς ἐπὶ θυσιαστήριον ἐτοιμὸν ἐστιν, ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ἄσπτε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Der Vergleich mit dem Opfer scheint sich nur auf den Tod zu beziehen (vgl. 4, 2 und Mart. Pol. 14, 2); wie er doch kultisch orientiert ist, zeigt der Umstand, daß die Christen als Chor ringsumher gedacht werden, die so die Todesweihe vollziehen (vgl. Eph. 4, 2).

²⁸ Schon v. Harnack hat (Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴, 1909, S. 221 ff. Anm.) gesehen, daß es kultische Formeln sind, die hier wiedergegeben werden, hat aber nicht die Konsequenzen daraus gezogen, da er sich vielleicht nicht klar gemacht hat, was der Kultus einem Ignatius bedeutet. Dann ist es nur selbstverständlich, daß Ignatius nichts von Sündenvergebung zu sagen weiß, obgleich er so viel von πάθος redet.

²⁹ Vgl. Jh. 6, 51: ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

Die Eucharistie ist also selber das Fleisch, das gelitten hat: die Abendmahls-elemente, oder richtiger gesagt, Christus selbst im Abendmahle hat gelitten und ist auferweckt. Im Abendmahl geschieht kultisch, was einst in der Geschichte sich ereignet hat.

Das stimmt auch mit 7, 2, wo die Christen ermahnt werden, sich zum „Evangelium“ zu halten (was nach unsrem Zusammenhang irgendwie mit der Feier der Eucharistie synonym sein muß, vgl. auch unten), ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελειώται. Das Perfektum spricht eine Sprache, die beachtet werden soll. Es wird hier das Leiden vorgeführt, die Auferstehung (mit Christus, den Missethätigen zugute) vollbracht. Jetzt werden auch die Worte verständlich, daß, wenn man Agape feiert, man auch aufersteht.

Die Häretiker, die nicht an diesem Kultus der Gemeinde teilnehmen, die da μὴ ὁμολογεῖν, die da ἀντιλέγειν τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ, müssen sterben.

Auch Röm. 7 läßt uns die Identität von Abendmahl und Feier des Todes Christi belegen. Denn wenn Ignatius sagt, οὐχ ἡδομαι τροφῇ φθορᾶς . . . ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, so ist hier offenbar an das Abendmahl gedacht. Sachlich aber will der Verfasser sagen, daß er sich danach sehnt, mit Christus im Tod vereint zu werden (vgl. 7, 2).

Dieser Eindruck, daß es der Kultus ist, der den richtigen Hintergrund für diese Gedanken bildet, wird noch verstärkt, wenn wir die vielen Stellen betrachten, an denen Ignatius vom πράσσειν der Christen redet. „Etwas tun“ heißt für den Christen dasselbe wie „innerhalb des Altars sein“ (Trall. 7, 2); so auch deutlich Magn. 7. οὕτως μὴδὲ ὑμεῖς ἀνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μὴδὲν πράσσετε· μὴδὲ πειράσχητε εὐλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτό. μία προσευχή, μία δέησις, . . . μία ἐλπίς ἐν ἀγάπῃ . . . πάντες ὡς εἰς ἓνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἓνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἓνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. Hier wird also πράσσειν mit „segnen“, mit „Gebet“ und mit dem „Altar“ zusammengestellt; der Altar aber ist Jesus Christus, geboren und wieder zum Vater aufgestiegen. Ähnliches hören wir Philad. 3–4: εἴ τις σχιζόντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ· εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται. σπουδάσατε οὖν μᾶλλον εὐχαριστία χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ· ἐν θυσιαστήριον, ὡς εἰς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου· ἵνα, ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ θεὸν πράσσητε.

Auch hier ist es deutlich, wie die Teilnahme an der Eucharistie „das Teilhaben an den Leiden“ (sc. Christi) bedeutet, wie Fleisch und Blut Christi im Abendmahl empfangen werden, eἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, d. h. zum Einswerden mit Christi Tod. Nach den Andeutungen, die wir hier so reichlich finden, scheint darauf das ganze Kultleben (ποιεῖν) der Gemeinde hinzuzielen. Daher ist es so überaus wichtig, sich nicht abzusondern³⁰ und den Kultus ganz

³⁰ Ignatius betont daher stark die Realität der Leiden und daher auch der Auferstehung Christi (Smryn. 1ff.), ταῦτα γὰρ πάντα ἐπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν· καὶ ἀληθῶς ἐπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστηεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες (vgl. Trall. 10) . . . ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. Er ist zu Petrus und seinen Jüngern gekommen und

nach der von Gott gestifteten Ordnung auszuführen. Was sonst frei und nicht an ein Kultpersonal gebunden vollführt wurde, das wird hier fest mit dem Bischof verknüpft. Bischof und „Kirche“ bedingen einander. Der Kultus wird mit einem Amte vereinigt, ohne das er unwirksam bleibt. Ein neues Element dringt ein, das in dem Maße, als es wirksam wird, zu festeren Formen und zur Stabilisierung der vorher freien „Liturgien“ führen muß.

Das Abendmahl als Einigung des Mysteriums mit Tod und Auferstehung des Heilands scheint auch der Brief an Philad. 8ff. zu bezeugen. Ignatius warnt vor Absonderungen, die in die Gemeinde hineinzukommen drohen. Wahrscheinlich denkt er an kultische Absonderungen, in denen Gläubige ohne Bischof und Synedrium die Eucharistie feiern wollen. Dann fährt er fort: παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, μηδὲν κατ' ἐπίδειαν πράσσειν³¹, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν· ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι „ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὐρώ, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω“, καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι „γέγραπται“, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι „πρόκειται“. ἐμοὶ δὲ ἀρχαία ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄδικτα ἀρχαία· ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρείσσων. δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ· αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία· πάντα ταῦτα εἰς ἐνότητα θεοῦ. ἐξάιρετον δὲ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν.

Die Gegner des Bischofs haben etwas (was es ist, wird nicht direkt gesagt, aber das vorhergehende πράσσειν deutet auf kultische Praxis) verworfen, weil sie es nicht in den „Autoritäten“, wohl im alten Testamente(?) fanden³². Gegen sie beruft sich Ignatius auf „das Evangelium“; bald danach scheint aber der Bischof daselbe zu tun, wenn er ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ die ἀρχαία der Christen nennt. „Evangelium“, das hier deutlich ein technischer Terminus ist, scheint also für das zu stehen, was das Zentrale des christlichen Kultus ausmacht; dann verstehen wir, wie der Verf. fortfahren kann: ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι, um bald danach von den kultischen Beamten zu reden. Gegen die theologischen Gründe der Häeretiker, die nur das gelten lassen wollen, was im alten Testament belegt werden kann, geht Ignatius zu einem argumen-

hat die Jünger ermahnt, auf ihn zu tasten. Nach der Auferstehung aß er mit ihnen und trank mit ihnen ὡς σαρκικός καὶ περ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρὶ. ταῦτα δὲ παραινῶ ὑμῖν, ἀγαπητοί, εἰδὼς ὅτι καὶ ὑμεῖς οὕτως ἔχετε. Selber hat Ignatius Erfahrungen von ihm nach seiner Auferstehung gehabt, wie Petrus und die Jünger, mit denen er ὡς σαρκικός sich am Mahle (!) betätigte, obgleich er pneumatisch mit dem Vater eins war. Auch die Leser haben dieselben Erfahrungen. Das geht wahrscheinlich auf die Gegenwart des Herrn in der Eucharistie, wo er mit den Seinigen ist und trinkt.

³¹ Der Terminus ist technisch; vgl. Wieland, a. a. O. S. 135 auch bei Justin. Wir fanden ihn oben auch in den Mysterienreligionen.

³² Ist die Deutung auf das alte Testament richtig, ist es beachtenswert, daß die Opposition gegen die ganze kultische Betrachtungsweise sich auf den jüdischen Kanon stützt, also eine konservative Richtung im Vergleich mit (hellenistischen) Neuerern, wie Ignatius, darstellt. Sind es nicht diese, die sich auch weigern, im Brote Jesu Leib und im Kelche sein Blut zu sehen, also überhaupt der kultischen Gedankenwelt fremd gegenüberstehen?

tum ad hominem über, zur Tatsache des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinde. Was er dabei sagt, ist ihm durch Offenbarung (κατὰ χριστομαθίαν) zuteil geworden.

Daß diese Deutung richtig ist, zeigt die Fortsetzung der kommentierten Worte. Indem Ignatius den Kultus vor sich sieht, in dem die Christen um den Bischof, der an die Stelle Jesu getreten ist, versammelt sind, kommt er wieder auf das Evangelium zu reden, hier aber sagt er ausdrücklich, was sein Inhalt ist: die Ankunft Jesu, sein Leiden und seine Auferstehung. So ist es schon in den Zeiten des alten Testaments gewesen: durch dasselbe „Evangelium“ haben jene Helden: Abraham, Isaak, Jakob, die Propheten, und jetzt die Apostel und die Kirche das Heil erlangt³³.

Smryn. 12, 2 ist auch charakteristisch: ἀσπάζομαι τὸν ἀγιόθεον ἐπίσκοπον καὶ θεοπρεπὲς πρεσβυτέριον, τοὺς συνδούλους μου διακόνους καὶ τοὺς κατ' ἄνδρα καὶ κοινῇ πάντας ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ αἵματι (Abendmahl!), πάθει τε καὶ ἀναστάσει, σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ ἐνότητι θεοῦ καὶ ὑμῶν. Indem er der Gemeinde schreibt, sieht er sie zum Kultus versammelt, mit Bischof und Presbyterium an der Spitze, im Namen Jesu das Abendmahl feiern, d. h. Leiden und Auferstehung Jesu, wodurch eine geistige und fleischliche Einheit zwischen ihnen und Gott (Christus) hergestellt wird³⁴. Das ist typische Kultmystik.

³³ „Evangelium“ ist hier deutlich technisch. In demselben Sinne als Terminus für den christlichen „Heilsmysterium“ der Weihe scheint es auch sonst vorzukommen. Smryn. 7, 2 wurde es direkt gesagt, daß in ihm das Leiden hervorge stellt, die Auferstehung vollbracht ist. Das „Evangelium“ ist dabei als wirkungsstärkender Text gedacht, dessen Vorlesen, Vorführen „Leben“ schafft (vgl. Smryn. 5, 2). Daher kann Ignatius auch sagen, daß er zu ihm seine Zuflucht nimmt ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, zu den Aposteln wie dem Presbyterium der Kirche (Philad. 5). — Friedrichsen scheint mir (Evangelium: Irenäus — Hippolyt — Novatian, Norsk Teol. Tidskr. 1917, Reformationshefte, S. 152 ff.) das Problem zu oberflächlich zu behandeln, wenn er im „Evangelium“ hier wie sonst im Urchristentum die heilige Tradition überhaupt sieht, obgleich er dem Richtigen nahe ist, wenn er von „dem erlösenden Drama, das gegenwärtig ist und durch den Bericht davon wirkt“ spricht. Bald danach heißt es: „Für Ignatius ist corpus evangelicum ein Gnadenmittel.“

Im oben vermuteten technischen Sinne findet sich das Wort auch im Mart. Pol. 1, 1 und 19, 1, wo das Martyrium des Polikarp als neues τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον dargestellt wird, der Bischof als ein μάρτυς ἔξοχος, οὗ τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσιν μιμεῖσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γεγόμενον. Auch diese Worte können kaum irgend eines der kanonischen Evangelien ins Auge fassen, sondern einen Text, wo vorausgesetzt wird, daß die Christen mit dem Herrn real sterben müssen, ihm nachahmen (μιμεῖν) müssen, den Feind bekämpfen und so die Krone der Unvergänglichkeit erlangen (19, 2). In dieser Weise οὖν τοῖς ἀποστόλοις καὶ πᾶσι δικαίοις ἀγαλλιώμενος δοξάζει τὸν θεὸν καὶ πατέρα παντοκράτορα καὶ εὐλογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Das Hereinspielen dieser ganzen Terminologie spricht auch dafür, daß kultische Vorgänge dem Schreiber vorgezeichnet haben.

Es ist eigentümlich, wie dieser Sprachgebrauch in der liturgischen Literatur sich gehalten hat. Die Mystagogie sagt von Jesus (bei der Hadesfahrt): eos qui erant in interitu, evangelio solvit eisque sancta mandata dedit quae verbum regni in hoc evangelio sunt (das syrische Testament hat: praecepta tradidit immaculata per evangelium, quod est praeconium ipsius regni, et per idem evangelium didicimus vitam degere ad instar regni et per hocce evangelium vincula diaboli contracta sunt, ut ex morte mereremur immortalitatem). Evangelium hat hier noch eine allgemeine Bedeutung von Heilsbotschaft, aber wahrscheinlich besonders von Heilsmysterium, Tod und Auferstehung des Herrn, die im Kultus sich abspielen.

³⁴ Auch für Ignatius ist diese Einigung mit dem Herrn ein wohlbekannter Ge-

Die Christen werden daher als mit Christus gekreuzigt, mit ihm ans Kreuz geschlagen gedacht. Diese Bildersprache konnte zu drastisch erscheinen, aber Ignatius schreckt garnicht davor zurück. Er ermahnt die Gemeinde Polycarps (6, 1): συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναδλεῖτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, συγκοιμᾶσθε, συνεγείρεσθε ὡς θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρέται. Das Präsens deutet an, daß dies nicht nur einst geschehen ist, sondern sich stetig erneuern muß. Das: stirbt miteinander (vgl. Magn. 4), steht auf miteinander, kann kaum anders als in kultisch-mystischer Weise verstanden werden, und wir hören ausdrücklich, wie es an die verschiedenen Glieder der Gemeinde gerichtet ist. Wir erinnern uns hier der Kultrufe der clementinischen Liturgie: ἀνάστησον ἡμᾶς, ὁ θεός, ἐν τῇ χάριτι σου. ἀναστάντες ἑαυτοὺς τῷ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παραδώμεθα.

Für unsern Zweck ist das Studium der ignatianischen Briefe ungemein wichtig gewesen. Die Welt, die die Liturgien offenbarten, tritt uns bei ihm in lebendiger Realität der persönlichen Frömmigkeit entgegen. Was Ignatius hier sagt, setzt er in den Gemeinden, zu denen er schreibt, als bekannt voraus, sonst hätte er nie so schreiben können, wie er es getan hat. Die Gedanken, die das Abendmahl am Ende dieses Jahrhunderts beherrschten, sind schon in dieser frühen Zeit dieselben wie die, welche die ersten liturgischen Texte uns wieder haben erkennen lassen. Das Abendmahl ist ein antikes Todes- und Auferstehungsmysterium auch für diese Christen. Ignatius wird daher ein wichtiger Zeuge nicht nur für die Richtigkeit unserer obigen Resultate, sondern auch für das chronologische Problem: schon bei ihm liegt der Anfang der Entwicklung fertig vor, deren Ende wir oben verfolgt haben.

Wie vielleicht nirgends sonst im Urchristentum tritt uns bei Ignatius die überragende Bedeutung des Kultus entgegen. Dort ist für ihn das Zentrum des christlichen Lebens, dort sind die Kräfte des Heils wirksam. Tod und Auferstehung des Heilands ist es, was hier vorgeführt wird, als christliches Mysterium, in das die Mysten eingepflegt werden. Die Stimmung von Mysterien redet unverkennbar aus seinen Briefen. Die dunklen, schwerdeutbaren Wendungen, die verschleierte Sprache, die nicht selten hervorbrechende Ekstase, die oft glühende Mystik, womit der Myste sich sehnt, mit diesem gegenwärtigen Gott geeinigt zu werden, in seinen Tod einzutreten, alles das sind Tatsachen, die uns schon oben in den christlichen Mysterien begegneten und auch in den hellenistischen Kulte reichlich vorkommen. Das Abendmahl ist Weihe, ist Mysterium des Todes Christi, nicht in erster Linie ein Genießen seines Leibes und Blutes.

danke: wir sind seine μιμηταί (Eph. 10, 3; Rm. 6, 3; Philad. 7, 2 u. a., θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, Eph. 9, 2; vgl. Rm. int., und die anderen int.), er ermahnt die Seinigen: πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ᾤμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾧ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν: ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν. ἔξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν. Hier finden wir schon alle jene Wendungen vom Wohnen Gottes unter uns, von uns als seinem Tempel, von seinen Offenbarungen unter uns (vgl. Magn. 12). Smyrn. 1 schreibt er zu den Christen: ὡς περ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ σαρκὶ τε καὶ πνεύματι καὶ ἡδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ, πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν . . . καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκὶ — ἅφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς, ἀπὸ τοῦ θεομακαρίτου αὐτοῦ πάθους — ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.

Kap. 7. Die Märtyrien.

In diesem Kapitel müssen wir Texte behandeln, die eine auffallende Übereinstimmung mit einigen der früher angeführten liturgischen Formeln verraten. Wir werden damit auf Wege geführt, die auf den ersten Blick sehr wenig mit unserm Thema zu tun zu haben scheinen, und vielleicht ruft schon die Überschrift dieses Kapitels Verwunderung hervor. Auf eine ganze umfangreiche Vorstellungswelt aber, die in der alten Kirche eine bedeutende Rolle spielte, wird, wie wir hoffen, durch unsere Untersuchung ein neues und unerwartetes Licht fallen.

Doch lassen wir zuerst die Texte selber reden. Im Märtyrium des Petrus 11 (I S. 13 ff.) finden wir einen Hymnus an das Kreuz von deutlich liturgischem Gepräge. Wie in den Johannes-Akten der sterbende Christus seinen Jüngern „das Kreuz“ erklärt, so stimmt hier Petrus, dem Kreuzestode nahestehend, einen Hymnus zu Ehren des Kreuzes an.

O nomen crucis, occultum mysterium! o gratia ineffabilis! in nomine crucis pax. o crux, quae deo hominem coniunxisti et a dominio diabolicae captiuitatis magnifice segregasti! o crux, quae humano generi passionem saluatoris mundi et redemptionem captiuitatis humanae uera comitante fide semper repraesentas incolumem! o crux, quae cotidie carnes immaculati agni fidelibus diuidis populis! ... o crux, quae pacem cotidie terrenis cum caelestibus operaris et mediatoris mortem, qui a mortuis resurrexit et iam non moritur, aeterno patri, ecclesia pro filiis agente, sedulo reparas et legatione felicissima renouas et reformas! uim patior tui causa, et iam nunc, in finitima absolute existens, non quiescam manifestare de cruce occultum dei mysterium, quod olim clamauit anima mea. O qui in Christum creditis, non istud sit uobis crux, quod apparet; aliud enim quiddam est mysticum in hoc quod apparet uobis ... in Christo per crucem factum est salutis mysterium.

... per crucem ad se trahit omnia deus. hoc est lignum uitae quo destructum est mortis imperium. hoc mihi tu aperuisti, domine; aperi et omnium istorum oculos, ut uideant consolationem uitae aeternae. Et his dictis aperuit deus oculos eorum qui lugebant et lacrimas fundebant in passione eius, et uiderunt angelos stantes cum coronis de floribus rosarum et liliorum et in uertice crucis erectae stantem Petrum et librum a Christo accipientem et ea uerba quae loquebatur inde legentem.

Petrus fährt dann fort: Digne tu solus, domine, in altum porrecto uertice crucifixus es qui totum mundum a peccato redemisti: te imitari etiam in passione optaui. Er erklärt dann, warum er nur mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt werden dürfe: er erzählt vom Falle des ersten Menschen und ermahnt die Leute, omnis naturae mysterium et omnis factae constitutionis initium kennen zu lernen: ... tractum misericordiae sua principium uenit in mundum per corporalem substantiam ad eum quem iusta sententia in terram proiecerat, et suspensum in cruce per speciem huius honorandae uocationis uidelicet crucis restituit ... unde dominus in mysterio dixerat: si non feceritis dexteram sicut

sinistram et sinistram sicut dexteram et quae sursum sunt sicut deorsum et quae ante sicut quae retro, non cognoscetis regnum dei. Istam ergo sententiam in me produxi fratres (was auf das Hängen des Apostels mit dem Kopfe nach unten gedeutet wird) . . . uia enim qua illuc iter agere debetis, Christus est. oportet igitur cum Jesu Christo deo uero superascendere crucem, qui est constitutus nobis sermo unus et solus. Unde et spiritus dixit: Christus est uerbum et uox dei. uerbum siquidem significat istud rectum lignum in quo crucifigor. . . . Et haec dicens alacri uultu et facie serena sic exclamauit in orationem erumpens: Ista tu mihi, domine Jesu Christe, uerbum uitae, nota fecisti, et reuelanti tibi quae dixeram de ligno a me praedicato gratias ago. non corde cui saepe indecens quiddam subrepat, non labiis istis confixis, nec lingua per quam uerum et falsum procedit, neque uerbo articulata et materiali natura producta, sed illa uoce gratias ago tibi, rex bone, quae per silentium intelligitur, quae non in manifesto auditur, . . . illo inquam spiritu, Jesu Christe domine et magister meus, gratias ago tibi, quo te credo, quo te intelligo; quo te diligo . . . tu mihi omnia es, et omnia mihi in te sunt. tu mihi totum es, et totum quod est tu mihi es. tu es enim mihi omnia. in te uiuimus, mouemur et sumus. et ideo te ut omnia habere debemus ut tu des nobis illa quae promisisti, quae nec oculus uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascenderunt, quae praeparasti his qui diligunt te. haec custodi seruis tuis, haec tribue atque largire, quia tu es pastor aeternus et summe bonus, uerus filius dei. tibi commendo oues quas tradidisti mihi. tu eos in ouile tuum aggrega et conserua, quia tu ostium ouilis et ostiarius, tu pascua, tu aeternae uitae refectio. tibi gloria cum patre et spiritu sancto nunc et in omnia saecula saeculorum. Und das ganze Volk antwortet mit dem Amen.

Daß wir in den Petrus-Akten vor liturgischen Texten, Hymnen, Liturgien oder wie man sie auch nennen mag, stehen, wird auf mancherlei Weise sichtbar. Schon der Stil ist typisch liturgisch, mit seinen kurzen, sich oft zu rhytmischer Sprache steigenden Gliedern.

Die Handlung, die hier besungen wird, ist der Tod Petri am Kreuze. Aber das ist nur die äußere Veranlassung, um das „Kreuz“ als solches zu preisen. Dieses „Kreuz“ wird als ein Mysterium gedacht. manifestare de cruce occultum dei mysterium, sagt Petrus von dem, was sich hier vollzieht. Petrus selbst ist der Vorgänger für die übrigen Mysten: istam ergo sententiam in me produxi, fratres. uia enim qua illuc iter agere debetis, Christus est. Oportet igitur cum Jesu Christo deo uero superascendere crucem. O nomen crucis, occultum mysterium, o gratia ineffabilis, beginnt das Gebet. Es ist nicht das äußere Kreuz, um das es sich hier handelt, aliud enim quiddam est mysticum in hoc quod apparet uobis. Die Worte dieses Mysteriums, die Petrus hier spricht, lieft er aus einem Buche, das Christus selbst ihm gereicht hat, sie sind also Offenbarung im konkretesten Sinne. Petrus dankt Christus, reuelanti quae dixeram de ligno a me praedicato. Er will jetzt durch seinen Kreuzestod manifestieren, was er einst (als Mystagoge) in der Gemeinde mit gewaltiger Stimme

verkündigt hat (*quod olim clamavit (!) anima mea*). Unser Text fällt dabei in den homiletisch-liturgischen Stil der Mysterien: *o qui in Christum creditis . . .* Das Kreuz ist „die einzige und alleinige Predigt“ (*sermo unus et solus*), und so kann man verstehen, warum Christus *uerbum et uox dei* genannt worden ist: weil er gekreuzigt worden ist. Das ganze christliche Heilsmysterium konzentriert sich um diese Tatsache.

Daß der Text ein Mysterium darstellt, geht auch noch aus anderen Beobachtungen hervor, die denen ähnlich sind, die wir für die Mysteragien gemacht haben. Wir hören, daß die Mysteren Rechts zu Links und Links zu Rechts machen müssen, also ganz verwandelt werden müssen; nicht mit leiblicher Stimme, sondern durch Schweigen, durch das mystische Gebet, wird Christus gepriesen. Was (die äußeren) Augen und Ohren nicht gesehen und gehört haben, das hat Gott hier den Seinen bereitet. Ja, eine weitere Beobachtung zeigt, daß der Text aus seiner Rolle fällt und statt Petrus plötzlich die christliche Gemeinde zu Gott beten lassen kann: *et ideo te ut omnia habere debemus ut tu des nobis illa quae promisisti, quae nec oculus vidit etc.*

Aber worin besteht das Mysterium? *Oportet igitur cum Jesu Christo deo uero superascendere crucem.* Es ist also der Kreuzestod, nicht der äußere zwar, wie wir oben hörten, sondern ein anderer mystischer. Auf diese Weise wird erklärlich, inwiefern das Mysterium an das Märtyrium des Apostels angeschlossen werden konnte. Der äußere Tod ist nur der äußere Vollzug einer Weihe, der sich jeder Christ unterwerfen muß.

Was sich vollzieht, wird manchmal deutlich gesagt: die Menschen, die noch trauernd um den Apostel herumstehen, sehen, wie er vergöttlicht und von Engeln mit Blumen geschmückt wird. Wir hören, daß das Kreuz den Menschen mit Gott vereint und ihn aus der Haft des Teufels befreit, daß Gott durch das Kreuz alles zu sich zieht, und daß das Kreuz die Gewalt des Todes vernichtet.

Wie das Kreuz die Weihe, diese gewaltige Wirkung übt, geht aus unserem Texte auch hervor. Wir hörten eben, daß es gelte, *cum Jesu Christo deo uero superascendere crucem.* Christus hat also zuerst diesen Weg gebahnt, jetzt gilt es, denselben mit ihm zu wandern. So heißt es auch: *o crux, quae humano generi passionem saluatoris mundi et redemptionem captiuitatis humanae uera comitante fide semper repraesentat incolumem. o crux quae pacem cotidie terrenis cum caelestibus operaris et mediatoris mortem, qui a mortuis resurrexit et iam non moritur, aeterno patri, ecclesia pro filiis agente, sedulo reparas et legatione felicissima renouas et reformas.* Deutlicher kann nicht der kultische Charakter des Kreuzes und seine Bedeutung ausgedrückt werden. Es ist die Kirche, die täglich an Stelle ihrer Söhne und ihnen zugute handelt. Was sie tut, ist die stetige Erneuerung des Leidens des Heilandes und seiner Befreiung der gefangenen Menschheit, das Vollbringen und Wiederholen des Todes dessen, der jetzt ewig lebt und nimmermehr stirbt. Mit unzweideutigeren Worten kann die Sache, um die es sich handelt, nicht ausgedrückt werden.

Und nun verstehen wir die Annäherung des Märtyriums Petri an die oben zitierten Mysteragien: es ist dasselbe Mysterium, das uns hier wie dort

vorgeführt wird. Ganz festgeprägte liturgische Formeln hat es noch nicht gegeben, als diese Gebete geformt wurden, aber doch sind alle Hauptgedanken, ja mehrere Formeln gemeinsam. Die Deutung, die wir früher von den Mysteriologien gegeben haben, wird hier auf's Neue bestätigt.

Das wird noch deutlicher, wenn wir sehen, daß im Petrusmartyrium die Gedanken an das Abendmahl — die ja eigentlich bei der Vorstellung von dem Kreuze nicht notwendig erwachen müssen — sich wiederfinden. Wir hören vom Kreuze: *quae cotidie carnes immaculati agni fidelibus diuidis populis*. Die Liturgie des Mysteriums, die sicher älter ist als die Acten und in diese aus dem lebendigen gottesdienstlichen Leben einer Gemeinde hinübergenommen ist, verrät hier ihren Zusammenhang mit einem Abendmahlsmysterium.

Das Kreuz scheint ein Symbol dieses heiligsten Mysteriums gewesen zu sein. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Worte: *non istud sit uobis crux quod apparet; aliud enim quiddam est mysticum in hoc quod apparet uobis*, darauf hindeuten, daß ein wirkliches Kreuz den Mysterien gezeigt wurde, daß wir also hier vor einem der ältesten Kultsymbole der Christen stehen. (Vergleiche das, was wir oben für die Johannes- und Thomasacten vermutet haben.)

Diese Beobachtungen werden in auffallender Weise noch dadurch bestätigt, daß die Gebete und Hymnen, die wir hier analysiert haben, weithin mit denen parallel, ja zum Teil identisch sind, die wir oben als die ältesten Abendmahlsliturgien erkannt zu haben glauben, mit den Mysteriologien und dem Testamentum domini nostri Jesu Christi. In der Mysteriologie des Testamentum domini wird ganz wie am Anfang des Petrus-Martyriums das Kreuz gepriesen, das die Errettung der Mysterien vollbringt und „Mysterium“ genannt wird. Wie hier von Christus gesagt wird, daß er seinen heilbringenden Leib und sein lebendigmachendes Blut verteilt, so dort vom Kreuze, daß es täglich das Fleisch des unbefleckten Lammes den Gläubigen bringt. Wie hier von Adam und seinem Fall und seiner Wiederherstellung gehandelt wurde, so auch dort. In beiden Texten hören wir davon, daß die Mysterien selber das Kreuz auf sich nehmen und mit Christus gekreuzigt werden müssen, in beiden davon, daß nicht die leiblichen Augen das Mysterium sehen können, daß Rechts zu Links und Links zu Rechts gemacht werden muß, daß nur die Stimme, die zu schweigen weiß, nur der ekstatische Dank Gott richtig loben kann. Die Übereinstimmung ist in großen Partien wörtlich.

Wäre all' dies vielleicht für eine literarische Abhängigkeit des einen dieser Texte vom andern noch nicht genügend, so geht eine solche doch unzweideutig aus der früher gemachten Beobachtung hervor, daß S. 19, 5 plötzlich in die Gebetsprache einer Gemeinde übergegangen wird, was im Martyrium ganz unpassend ist. Dieselben Worte finden sich nun aber auch in der Mysteriologie des Testaments (Rahmani S. 67), hier jedoch ist die Wir-Sprache ganz in der Ordnung: *cum igitur et nos ad ipsum confugientes didicimus ipsi soli proprium esse dare, petamus ab eo ea quae ipse dixit se daturum esse nobis, quae neque oculus vidit . . .* Das kann nicht auf Zufall beruhen, sondern muß zur Annahme eines literarischen Abhängigkeitsverhältnisses führen. Damit ist aber auch die Frage gelöst, welcher von diesen Texten der ältere ist. Die Mysteriologie des Testamentum domini oder eine mit

ihr verwandte Liturgie war dem Verfasser der Petrus-Akten bekannt. Das ist auch an sich schon das Wahrscheinliche, denn solche liturgische Einlagen sind immer älter als ihre Verwendung, sie werden sozusagen fertig übernommen und nur ein wenig für die Situation zurechtgestutzt. Damit aber sind die von uns hier studierten Texte in eine Zeit zurückgeführt, die mindestens dem 2. Jahrhundert angehören muß, also der ältesten uns erreichbaren Zeit, von wo aus wir nur noch Rückschlüsse auf eine noch ältere Zeit wagen dürfen.

Dieser Text der Petrus-Akten steht aber nicht allein da, und ehe wir die Bedeutung eines derartigen Dokuments für unser eigentliches Thema behandeln können, haben wir zuerst noch andere Texte in Betracht zu ziehen.

Mart. Pt. 8 (I 90 ff.) findet sich ein ähnlicher Text. Auch er beginnt als ein Hymnus dem Kreuze zur Ehre: ὦ ὄνομα σταυροῦ, μυστήριον ἀπόκρυφον, ὦ χάρις ἀνέκφραστος ἐπὶ ὀνόματι σταυροῦ εἰρημένη . . . οὐκ ἡρεμίσω τὸ πάλαι μεμυκὸς τῇ ψυχῇ μου καὶ κρυπτόμενον τοῦ σταυροῦ τὸ μυστήριον. σταυρὸς μὴ τοῦτο ὑμῖν ἔστω τὸ φαινόμενον, οἱ ἐπὶ Χριστὸν ἐλπίζοντες· ἕτερον γάρ τί ἐστιν παρὰ τὸ φαινόμενον τοῦτο κατὰ τὸ τοῦ Χριστοῦ πάθος . . . παντὸς αἰσθητηρίου χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, παντὸς φαινομένου, μὴ ὄντος ἀληθοῦς· πηρώσατε ὑμῶν τὰς ὄψεις ταύτας, πηρώσατε ὁμῶν τὰς ἀκοὰς ταύτας . . . καὶ γνώσεσθε τὰ περὶ Χριστοῦ γεγονότα καὶ τὸ ὄλον τῆς σωτηρίας ὑμῶν μυστήριον. . .

ὡς δὲ ἀπεκρέμασαν αὐτὸν ὃν ἡξίωσεν τρόπον, ἦρξατο πάλιν λέγειν· ἄνδρες οἷς ἐστιν ἴδιον τὸ ἀκοῦειν, ἐνωτίσασθε ἃ νῦν μάλιστα ὑμῖν ἀναγγελῶ ἀποκρεμάμενος. γινώσκετε τῆς ἀπάσης φύσεως τὸ μυστήριον καὶ τὴν τῶν πάντων ἀρχὴν ἣτις γέγονεν. Und dann hören wir vom ersten Menschen. Der Schluß davon ist, daß der Herr im Mysterium sagt: εἰ μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ κάτω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν, οὐ μὴ ἐπιγνώτε τὴν βασιλείαν. ταύτην οὖν τὴν ἐννοιαν εἰς ὑμᾶς προάξας, καὶ τὸ σχῆμα ἐν ᾧ ὁρᾶτε ἀποκρεμάμενόν με, ἐκείνου διατύπωσις ἐστὶν τοῦ πρώτως εἰς γένεσιν χωρήσαντος ἀνθρώπου. ὑμεῖς οὖν, ἀγαπητοί μου, καὶ οἱ νῦν ἀκούοντες καὶ οἱ μέλλοντες ἀκοῦειν, λήξαντες τῆς πρώτης πλάνης ἐπαναδραμεῖν ὀφείλετε· προσῆκεν γὰρ ἐπιβαίνειν τῷ τοῦ Χριστοῦ σταυρῷ, ὅστις ἐστὶν τεταμένος λόγος, εἷς καὶ μόνος, περὶ οὗ τὸ πνεῦμα λέγει· τί γάρ ἐστιν Χριστὸς ἄλλ' ὁ λόγος, ἡχος τοῦ θεοῦ; ἵνα λόγος ἢ τοῦτο τὸ ὁρδὸν ζύλον, ἐφ' ᾧ ἐσταύρωμαι . . .

ταῦτά μοι οὖν σοῦ γνωρίσαντος καὶ ἀποκαλύψαντος, λόγε ζωῆς, ζύλον νῦν ὑπ' ἐμοῦ εἰρημένον, εὐχαριστῶ σοι οὐκ ἐν χεῖλεσιν τούτοις τοῖς προσηλωμένοις, οὐδὲ γλώσσῃ, δι' ἧς ἀλήθεια καὶ ψεῦδος προέρχεται . . . ἀλλ' ἐκείνῃ τῇ φωνῇ εὐχαριστῶ σοι, βασιλεῦ, τῇ διὰ σιγῆς νοουμένῃ, τῇ μὴ ἐν φανερῷ ἀκουομένῃ . . . ἀλλὰ ταύτῃ, Ἰησοῦ Χριστέ, εὐχαριστῶ σοι· σιγῇ φωνῆς, ἣ τὸ ἐν ἐμοὶ πνεῦμα σέ φιλοῦν καὶ σοὶ λαλοῦν καὶ σέ ὁρῶν ἐντυγχάνει. σὺ καὶ μόνῳ πνεύματι νοητός· σὺ μοι πατήρ, σὺ μοι μήτηρ, σὺ μοι ἀδελφός, σὺ φίλος, σὺ δούλος, σὺ οἰκονόμος· σὺ τὸ πᾶν, καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί· καὶ τὸ ὃν σὺ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο ὃ ἔστιν εἰ μὴ μόνος σὺ¹. ἐπὶ τούτον οὖν καὶ ὑμεῖς, ἀδελφοί, καταφυγόντες καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ τὸ ὑπάρχειν ὑμᾶς μαδόντες, ἐκείνων τεύξεσθε, ὃν λέγει ὑμῖν· ἃ οὔτε ὀφθαλμοὶ εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη. . .

ὡς δὲ τὸ παρεστὸς πλήθος τὸ ἀμὴν μεγάλῳ ἡχῳ ἐφώνει, ἅμα αὐτῷ τῷ ἀμὴν τὸ πνεῦμα ὁ Πέτρος τῷ κυρίῳ παρέδωκεν.

¹ Das eben Zitierte kehrt fast Wort für Wort in der Μησταγogia des Testaments wieder.

In zum Teil anderen, aber nicht selten identischen Formeln finden sich hier dieselben Gedanken wieder, die wir vorhin analysiert haben. Auch hier müssen die Mysterien hinter dem Leiden κατὰ τὸ τοῦ Χριστοῦ πάθος ein anderes nur für die inneren Augen sichtbares erblicken, sie müssen selber das Kreuz besteigen, das Heildrama wieder an sich selber erleben, um das Mysterium des Heils kennen zu lernen, das auch hier „Kreuz“ genannt wird.

Das μυστήριον τοῦ σταυροῦ ist etwas, wovon wir oft in der volkstümlichen christlichen Literatur hören. In Mart. Andr. I 13 ff. antwortet Andreas dem Statthalter, als dieser ihm mit der Kreuzigung droht: καλὸς εἰ Ἰησοῦ Χριστέ, ὅτι ἐκόσμησας ἡμᾶς τῷ σῶ ὄπλῳ καὶ ἐστεφάνωσας ἡμᾶς τῇ σῇ χάριτι. Als er das Kreuz zugerichtet sieht, grüßt er es mit folgenden bald zu rhetorischer Sprache sich steigenden Worten: χαῖρε ὦ σταυρέ· καὶ γὰρ χαίροις· εὐ γε οἶδα καὶ ἀναπαυόμενόν σε λοιπὸν ἐκ πολλοῦ κεκημηκότα πεπηγμένον καὶ ἀναμένοντά με· ἤκον ἐπὶ σέ ὃν ἐπίσταμαι ἴδιόν μου· ἤκον πρὸς σέ τὸν ποδήσαντά με· γνωρίζω σου τὸ μυστήριον δι' ὃ καὶ πέπηγας· πέπηξαι γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ ἵνα τὰ ἄσφατα στηρίξης· καὶ τὸ μέν σου εἰς οὐρανοὺς ἀνατείνεται ἵνα τὸν ἄνθρωπον λόγον σημαίνης· τὸ δέ σου ἡπλωτο δεξιᾷ καὶ ἀριστερᾷ, ἵνα τὴν φοβερὰν καὶ ἀντικειμένην δυνάμιν τροπώσῃ καὶ τὸν κόσμον συναγάγῃ εἰς ἐν· τὸ δέ σου πέπηκται εἰς γῆν ἵνα τὰ εἰς γῆν καὶ τὰ ἐν τοῖς καταχθονίοις συνάψῃς τοῖς ἐπουρανίοις· ὦ σταυρέ μηχανημα σωτηρίας τοῦ ὁπίστου· ὦ σταυρέ τρόπαιον νίκης Χριστοῦ κατ' ἐχθρῶν· ὦ σταυρέ ἐπὶ γῆς φυτευθεὶς καὶ τὸν καρπὸν ἐν οὐρανοῖς ἔχων· ὦ ὄνομα σταυροῦ, πρᾶγμα ἀνάμεστον ὄλων· εὐ γε ὦ σταυρέ τὴν περιφέρειαν τοῦ κόσμου πεδήσας· εὐ γε μορφὴ συνέσεως τὴν ἄμορφον τὴν σὴν μορφώσας· εὐ γε ἀφανὴς κόλασις χαλεπῶς κολάζουσα τὴν ὑπόστασιν τῆς πολυθέου γνώσεως καὶ τὸν αὐτῆς ἐφευρετὴν τοῦτον ἐκ τῆς ἀνθρωπότητος ἐκδιώκων· εὐ γε ὦ σταυρέ τὸν δεσπότην ἐκδυσάμενος καὶ τὸν ληστὴν καρποφορήσας καὶ τὸν ἀπόστολον εἰς μετάνοιαν καλέσας καὶ ἡμᾶς δέξασθαι μὴ ἀπαξιώσας ἀλλὰ μέχρι πόσου λέγω ταῦτα καὶ οὐ περιπλέκομαι τῷ σταυρῷ, ἵνα ἐν τῷ σταυρῷ ζωοποιηθῶ, διὰ σταυροῦ τὸν κοινὸν θάνατον τοῦ βίου ἐξέλθω. Dann ermahnt er die Diener, die Kreuzigung zu vollziehen, προσδεσμεῖτε τὸν ἀμνὸν τῷ πάθει, τὸν ἄνθρωπον τῷ δημιουργῷ, τὴν ψυχὴν τῷ σωτήρι.

Es ist zwar wahr, daß wir hier nicht mit einem „Mysterium“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu tun haben. Es ist ja wie oben von einer wirklichen Kreuzigung des Apostels die Rede, von seinem Martyrium.

Aber nachdrücklich wird das Kreuz Mysterium genannt. Es ist in der Welt so fest gegründet, damit es das Schwache stärke. Es hat die fürchterliche Macht des Satans mit Riemen gebunden, die Welt zu einer Einheit gemacht, und ermöglicht, daß das Irdische das Himmlische erreichen kann; das Kreuz ist das Mittel zum Heil: μηχανημα σωτηρίας und τρόπαιον νίκης Χριστοῦ κατ' ἐχθρῶν, es macht lebendig usw. Es wird mit Worten beschrieben, die an die erinnern, welche man in den heiligen Weihen der Mysterien verwendete.

Daß wir hier wirklich „liturgische“ Formeln vor uns haben, zeigt sich auch darin, daß der Text bisweilen aus seiner Rolle fällt. Denn schon die Worte, daß dies Mysterium abgöttische Gnosis streng bestrafe, passen nur in einem allgemeinen Zusammenhang. Das geht aus dem Folgenden dann noch deutlicher hervor. εὐ γε ὦ σταυρέ τὸν δεσπότην ἐκδυσάμενος² (beachte die

² ὁ δεσπότης ist wohl hier Satan, dem seine Macht durch das Kreuz genommen ist.

Variante ἐνδεδυμένος) καὶ τὸν ληστὴν καρποφορήσας καὶ τὸν ἀπόστολον³ εἰς μετάνοιαν καλέσας καὶ ἡμᾶς δέξασθαι μὴ ἀπαξιώσας. Wir hören hier von vielen, die an diesem Mysterium Teil bekommen haben: der Räuber (am Kreuze?), „der Apostel“ und „wir“ alle. Das kann ja nur auf die Christen im Allgemeinen gehen, zu denen hier der Apostel Andreas mitgerechnet wird. Wie mechanisch die Wirkung des Mysteriums gedacht wird, zeigt die Wendung, daß es das Kreuz war, das dem Räuber das Heil vermittelte.

Auch eine andere Beobachtung verdient in diesem Zusammenhang betont zu werden. Das Kreuz hat nach mehreren Wendungen zu urteilen für Christus dieselbe Bedeutung gehabt wie für seine späteren Nachfolger. Wie diese es als Heilmittel, als Waffe gegen Satan, Tod und Feinde benutzt haben, so auch er. Es zeigt sich, daß die Weihe jetzt im Verhältnis zum Tode und zur Auferstehung Christi selbständig zu werden beginnt; sein Sieg beruhte darauf, daß auch er diese Waffe benutzt hat.

Es ist dies eine Entwicklung, die überaus nahe liegt, wenn man begonnen hat, das Martyrium als solches als die Todesweihe anzusehen, wobei zwar der Märtyrer dem Tod Christi nachahmt, aber zugleich, wie wir bald sehen werden, selber ein neuer Christus wird, dem die Mysterien zu folgen haben. Das Martyrium ist die reale große Todesweihe, daher errettend, ja vergöttlichend.

In der folgenden Darstellung wird der Eindruck davon noch kräftiger, daß wir vor Formeln stehen, die aus Weihen übernommen sind. Der König, der Andreas hat kreuzigen lassen, nähert sich ihm und Andreas richtet eine Ansprache an ihn, eine Predigt, die sehr gut zur Situation eines Mysteriums passen würde⁴: Errette deine Seele, glaube an den Christus, der mich gesandt hat; siehe mit deinen Augen und erblicke das selige Licht Jesus . . . lege ab die Unkenntnis (ἄγνοια). μὴ καταποδῆς ὑπὸ τοῦ ὄψεως· μὴ σε ἀρπάσῃ ὡς λέων· ἡδυνήτω ἡ ζωὴ τὰ ἐν τῷ ζῴῳ. καὶ πιστεύσον τῷ σταυρωθέντι· καλὸς ὁ σταυρὸς· ζωοποιὸς γάρ ἐστιν. καλὸς ὁ ἐπὶ σταυροῦ κρεμασθείς· καθαιρέτης γάρ τῶν δαιμόνων ἐστίν. λυτρωτὴς γάρ ἐστιν τῶν ψυχῶν καὶ βραβευτὴς τῶν ἀδλοῦντων. ἀλλὰ τί τοιαῦτα λέγω; δεῦρο Χριστὲ πρὸς με· ἀπόλυσον τὸν δούλον ἐλεύθερον, τὸν ἀσθενῆ θυγῆ, τὸν θνητὸν ἀθάνατον, τὸν φθαρτὸν ἀφθαρτον, τὸν δεδέντα λελυμένον, τὸν γήινον ἐπουράνιον, ἵνα δι' ἐμοῦ οἱ πιστεύοντες σωθῶσιν καὶ γένωμαι καγὼ μάρτυς ἀληθῆς τῆς σῆς θεότητος⁵.

Noch deutlicher als oben ist es hier das Kreuz selbst, das als das allbesiegende Heilmittel gedacht und in überschwänglichen Wendungen gepriesen wird: wer daran hängt (ganz wie wir oben von den daran Befestigten hörten), ist selig, siegt über Dämonen und wird nicht vom Drachen ergriffen.

Plötzlich bricht aber Andreas seine Rede ab. Er bittet Christus zu ihm zu kommen (und zwar als Priester), um die Weihe an ihm zu vollziehen.

³ Wer ist ὁ ἀπόστολος? Petrus? Paulus? Andreas?

⁴ Vgl. Thom.-Akt. 37 ff. und die eben zitierten Texte.

⁵ Vgl. wie nahe dieser Text den Ausführungen Corp. Herm. I 32 steht: ἐνδυνάμωσόν με καὶ (πλήρωσόν με) τῆς χάριτος ταύτης, (ἵνα) φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους ἐμοῦ (μὲν) ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλογητὸς εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν. So wird der hermetische „Märtyrer“ mit göttlichen Kräften gefüllt, er wird selber eine δύναμις, θεωθῆναι. οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν, heißt es dann, καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ.

Und ihre Wirkung wird jetzt hervorgehoben: frei, unsterblich, unvergänglich und himmlisch verläßt der Gefreuzigte das Kreuz. Es wird also hier die Vergöttlichung antiker Mysterien unverhüllt ausgesprochen.

Das Kreuz, nicht der gekreuzigte Christus, ist es, das hier verherrlicht wird. Es ist nicht möglich, an die einmalige geschichtliche Tatsache des Todes Christi zu denken; eine allgemeinere Bedeutung der Wendungen drängt sich auf; es handelt sich um etwas, was wiederholt wird, was an Christus wie an den Christen vollzogen wird (beachte z. B. das allgemeine $\delta \epsilon \pi \iota \tau \omicron \upsilon \sigma \tau \alpha \upsilon \rho \omicron \upsilon \kappa \rho \epsilon \mu \alpha \sigma \epsilon \iota \varsigma$). Es ist eine Art Weihe. In diesem Lichte verstehen wir das Sagen des Mysterien, bevor er sich dem Tod unterzieht, es ist das ein ganz gewöhnlicher Zug; so wird aber auch die liturgisch aufgebaute Mahnung an den König verständlich.

Auch der Hymnus in der Passio Andreae ist charakteristisch und zeigt, wie das Martyrium ein Sakrament geworden ist, weil der Herr selbst es geheiligt hat: *Salve crux quae in corpore Christo dedicata es et ex membrorum eius margaritis ornata. antequam te ascenderet dominus, timorem terrenum habuisti, modo uero amorem caelestem obtinens pro uoto susciperis. sciris enim a credentibus quanta intra te gaudia habeas, quanta munera praeparata. securus ergo et gaudens uenio ad te, ita ut et tu exultans suscipias me discipulum eius qui pendit in te, quia amator tuus semper fui et desideravi amplecti te. o bona crux, quae decorem et pulcritudinem de membris domini suscepisti, diu desiderata, sollicitè amata, sine intermissione quaesita et aliquando iam concupiscenti animo praeparata, accipe me ab hominibus et redde me magistro meo, ut per te me recipiat qui per te redemit me.*

Wie der Märtyrer in der Weihe vergottet wird, zeigen seine Worte (13): *ego penitus hinc de ista cruce uiuens in corpore deponi non potero. iam enim regem meum uideo, iam adoro, iam in conspectu eius consisto*⁶. Er weigert sich, vom Kreuze herabgenommen zu werden (14), et cum haec dixisset, uidentibus cunctis splendor nimius sicut fulgor de caelo ueniens ita circumdedit eum ut penitus prae ipso splendore oculi eum non possent humani aspicere. cumque permansisset splendor fere dimidia horae spatio, abscedente lumine emisit spiritum, simul cum ipso lumine pergens ad dominum.

So ist das Material unsrer Liturgien aus diesen Martyrien bedeutend erweitert worden. Hinter ihnen allen können wir gottesdienstliche Gebete und Hymnen von einem bestimmten Typus vermuten. Die Situation, die uns in den Apostelakten begegnet, verrät nicht selten ihren liturgischen Ursprung: man denke z. B. an die Volkshäufen, die den Predigten lauschen und die Worte des Apostels mit „Amen“ beantworten, oder an die für die Augen der Umstehenden sichtbare Wirkung der Weihen.

Die Richtigkeit der Vermutung, daß wir bei diesen Kreuzeshymnen zu einem nicht geringen Teil vor Texten stehen, die eigentlich Abendmahlsformeln sind oder wenigstens mit solchen parallel laufen, wurde mir, lange nachdem

⁶ Es ist dies die Epossee; vgl. z. B. die Schilderung des Apulejus (Metam. XI 23) von seinen allerheiligsten Erlebnissen: *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.*

ich sie aufgestellt hatte, noch einmal bestätigt durch die „contestatio“ der abendländischen Messen. Ich nenne zuerst die Missa in inventione crucis des Sacramentarium Gallicanum (Muratori III 762)⁷. Als eucharistisches Hauptgebet finden sich hier alle Hauptzüge unsrer rekonstruierten Liturgie wieder: Vere dignum et justum est, omnipotens deus, qui genus humanum praevaricatione sua in ipsius originis radice damnatum per florem virginalis uteri reddere dignatus es absolutum . . . Ecce deceptor deceptus es, et qui triumphaveras conculcaris. Nam caro, quae tibi fuit in Adam cibus, factus est in Christo interitus, et unde prius esca, inde successit penuria. Sed videamus ubi contigit poena, de qua teneamus victoriam, et adoremus crucis signaculum, per quod salutis sumsimus sacramentum. Ecce crux venerabilis evacuatio vulneris, restitutio sanitatis, fidei oraculum . . . In hac dominus noster manus sacras pugnaturus inseruit; in hac ut nobis palmam tribueret, suas palmas redemptor aptavit et quasi in statera se ipsum pro precio nostro pensavit, ut vita vendita fieret mors captiva . . . o crux admirabili virtute praezellens, muneris preciosi largitrix, quae reddis cives de peregrinis, felices de naufragis, liberos de subditis, vivaces efficis de peremtis. Ad coelos ducis de tartaris . . . Ecce factum est nobis signum crucis in bonum per Christum dominum nostrum.

Auch die mozarabische Liturgie kennt eine derartige Kreuzes-Messe (Sérotin S. 193 ff., Nr. 83, ordo de VI. feria in parasceve). Eine Antiphonie lautet hier: Iter facimus, ligno portante nos, invocantes te, pater, ut transeuntes mare per lignum liberemur; und: Benedictum est lignum, per quod fit iustitia. In hoc autem ostendisti, domine, inimicis nostris, quia tu es qui liberas ab omni malo. Jetzt küssen alle das Kreuz und wir hören: ecce lignum gloriosum, in quo dudum pensa sunt Christi salvatoris membra mundum redimentia; dann folgen jüngere metrische Hymnen zu Ehren des Kreuzes⁸.

⁷ Das Missale Gothicum hat in der Consecratio cereae der Osternacht wie in der Immolatio der Messe der Ostervigilie ähnliche Formeln bewahrt, nur daß hier statt des Kreuzes „die Nacht“ gepriesen wird: Sie ist es, die alles das vollbracht hat, was in den eben zitierten Texten das Kreuz getan hat (Muratori III 313. 315. 331 ff.), vgl. oben S. 42.

⁸ Eine Reihe derartiger Hymnen sind uns erhalten, in denen das Kreuz in dieser Weise oder mit ähnlichen Formeln gepriesen wird. So in einer altnubischen Handschrift der Berliner Bibliothek, die von H. Schäfer und K. Schmidt in den Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. d. Wiss. I, 1907, S. 602 ff. veröffentlicht worden ist, wo Christus selbst in den Tagen vor der Himmelfahrt seinen Jüngern verborgene, vorher nie ausgesprochene Mysterien mitteilt, zuletzt auch das größte von allen, das Mysterium des Kreuzes. Nach einer größeren Einleitung, in der er an seine Leiden und seine Wiederkehr zum Gericht erinnert, sagt er: Geliebte, wenn ihr die Bedeutung des Kreuzes hören wollt, so hört seine Bedeutung: Das Kreuz ist der Christen Hoffnung, das Kreuz ist der Toten Auferstehung, das Kreuz ist der Irrenden Weg . . . Fast identisch mit diesem Hymnus ist ein anderer in einer Homilie des Pseudo-Chrysostomus (Migne, P. G. 50, 819), der eigentümliche Züge aufweist. Es wird hier wie so oft in unsrer Liturgien das Leben Jesu als „für uns“ gelebt geschildert: ἐκλήθη υἱὸς ἀνθρώπου, ἵνα σε υἱὸν θεοῦ καλέσῃ. ἔλαβε τὰ ἡμετέρα καὶ ἔδωκεν ἡμῖν τὰ ἑαυτοῦ. ἠβέξατο, ἵνα σε πιστὸν ποιήσῃ, καθὼς λέγει ἐπὶ τοῦ Λαζάρου· πᾶτερ δόξα σὸν τὸν υἱὸν ἵνα καὶ ὁ υἱὸς σου δοξάσῃ σε. καὶ ἦλθε φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· καὶ ἔδοξα καὶ πάλιν δοξάσω. οἶδα ὅτι πάντοτε μου ἀκούεις

Es haben sich also in den jüngeren Meßordnungen allem Anschein nach Reminiscenzen an sehr alte liturgische Gebete und Hymnen erhalten. Es gibt Messen, die als Hauptgebet nur den Lobgesang des Kreuzes kennen. Das könnte sehr befremdend erscheinen. Aber es stimmt mit der Annahme überein, daß auch die Märtyrerrakten einen Anklang an eucharistische Gebete und Hymnen zeigen.

Wie ist aber so etwas möglich? Wie kann dieser Tatbestand erklärt werden? Die gallikanische und die mozarabische Liturgie stimmen mit dem, was wir früher als Hauptinhalt alter christlicher Abendmahlsliturgien festgestellt haben, überein: Sie meinen mit „dem Kreuze“, das gepriesen wird, Tod und Hadesfahrt des Meisters, wodurch er uns zugute Tod und Satan besiegt hat. In den Märtyrerrakten aber wird dasselbe auf die Märtyrer übertragen und ihnen in den Mund gelegt. Was haben Martirium und Eucharistie mit einander zu tun?

Dies Problem löst sich m. E., wenn wir uns dessen erinnern, daß die alte Eucharistie Tod (und Auferstehung) Christi feierte und den Tod der Mysterien mit ihm bewirken wollte. Was aber im Mysterium sinnbildlich geschah, das spielte sich beim Märtyrer in blutig-ernster Realität ab: der Märtyrer starb auf dem Kreuze mit Christus. Die Todesweihe wurde hier auch äußerlich vollzogen.

Daher sehen die Christen auf den Scheiterhaufen der Märtyrer nicht eigentlich den Leib des leidenden Menschen, sondern den Herrn selber, der sein Leiden in ihnen, wie in den Mysterien der Eucharistie, wiederholt. Besonders in den alten Märtyrerrakten tritt dieser Zug in voller Lebendigkeit zu Tage. In den gallischen Märtyrerrakten, die uns Eusebius bewahrt hat, heißt es von Pothinus, als er zur Verurteilung geführt wurde: τοῦ μὲν σώματος καὶ ὑπὸ τοῦ γήρως καὶ ὑπὸ τῆς νόσου λελυμένου, τηρουμένης δὲ τῆς ψυχῆς ἐν αὐτῷ, ἵνα δι' αὐτῆς Χριστὸς θριαμβεύσῃ. Von den Massen wird er mit Rufen begrüßt ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Χριστοῦ (V. I. 29, 30). Von Blandina erzählt man, ἐπὶ ξύλου κρεμασθεῖσα προύκειτο βορὰ τῶν εἰσβαλλομένων θηρίων, ἥ καὶ διὰ τοῦ βλέπεσθαι σταυροῦ σχήματι κρεμαμένη, διὰ τῆς εὐτόνου προσευχῆς πολλὴν προθυμίαν τοῖς ἀγωνιζομένοις ἐνεποίει, βλέπόντων αὐτῶν ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ τοῖς ἔξωθεν ὀφθαλμοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς τὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐσταυρωμένον, ἵνα πείσῃ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, ὅτι πᾶς ὁ ὑπὲρ τῆς Χριστοῦ δόξης παθὼν τὴν κοινωνίαν αἰεὶ ἔχει μετὰ τοῦ ζώντος θεοῦ.

ἀλλὰ διὰ τὸν παρεστῶτα ὄχλον εἶπον, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν, ὅτι σὺ με ἀπέστειλας. εἴ τι οὖν (!) ὑπέστη, οὐ δι' ἑαυτὸν ὑπέστη οὐδὲ διὰ τὸν πατέρα τὸν ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἵνα σώσῃ τὸ ἀνθρώπινον γένος διὰ τοῦ σταυροῦ. καὶ εἰ θέλεις γνῶναι, ἀγαπητέ, τὴν δύναμιν τοῦ σταυροῦ καὶ ὅσα δι' ἐγκώμια περὶ τοῦ σταυροῦ, ἄκουε: dann folgt ein Hymnus, der in großen Stücken mit dem eben zitierten identisch ist. — Die Einfügung der Worte Joh. 12, 30 in die Lazarus-Perikope ist sehr eigentümlich, kann aber nicht Zufall sein, da das εἴ τι οὖν ὑπέστη wohl eben auf das δοξάζειν der Joh.-Stelle zurückgeht und den Tod Jesu (διὰ τοῦ σταυροῦ) ins Auge faßt. Jesus ist gestorben und vom Vater auferweckt, und durch die Auferweckung der Toten (Lazarus, und zwar als Typus des Mysterien) den Vater zu verherrlichen, nicht um seiner selbst willen, auch nicht um des Vaters willen (als Ver-söhnungsoffer?). Die oben gegebene Deutung der johanneischen Texte von Verherrlichung wird also hier bestätigt. Ein ähnlicher Hymnus wie in der mozarabischen Liturgie z. B. bei Christi-Paranitis, Anthologia graeca carminum christianorum, Leipzig 1871, S. CIX. Schon Justin hat das Kreuz in mysterienhaften Wendungen erwähnt, vgl. z. B. Dial. 89–91 (vgl. Apol. I 55), 94–96 (73).

Sie wurde zu einem neuen Kampfe aufbewahrt, ἵνα διὰ πλειόνων γυμνασμάτων νικήσασα τῷ μὲν σκολίῳ ὄφει ἀπαραίτητον ποιήσῃ τὴν καταδίκην . . . μέγαν καὶ ἀκαταγώνιστον ἀθλητὴν Χριστὸν ἐνδεδυμένη, διὰ πολλῶν κλήρων ἐκβιάσασα τὸν ἀντικείμενον καὶ δι' ἀγῶνος τὸν τῆς ἀφθαρσίας στεψαμένη στέφανον (V. I. 41 ff.).

Im Martyrium leidet Christus selber, denn der Märtyrer hat ihn angezogen, daher huldigen die Gläubigen dem Märtyrer als ob er Christus sei. Derselbe Kampf mit dem Teufel, den einst Jesus kämpfte, wird jetzt noch einmal ausgefochten, Satan noch einmal besiegt, seine Niederlage unheilbar. So hören wir auch von Sanctus (V. I. 23): ἐν ᾧ πάσχω Χριστὸς μεγάλας ἐπιτελεῖ δόξας καταργῶν τὸν ἀντικείμενον. Von neuem geschieht also hier das, wovon die Christen in den Weihen die Erinnerung feierten (so auch Mart. Pol. 19, 2).

Illic (auf dem Märtyrerplatz), heißt es Passio Perp. et. Fel. 15, autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum. Als Petrus Rom verlassen will, begegnet ihm, so erzählt. Mart. Pt. Sin. VI (ed. Sipsius-Bonnet I S. 8), der Herr, der ihm sagt: Romam uenio iterum crucifigi. Et post haec, heißt es dann, rediens in se ipsum, intellexit de sua dictum passione, quod in eo dominus esset passurus, qui patitur in electis misericordiae compassione et glorificationis celebritate (so auch Act. Pt. Verc. 6). Mart. Pol. (2, 2) sagt von den Märtyrern, ἐπιδεικνυμένους ἅπασιν ἡμῖν ὅτι ἐκείνη τῇ ὥρᾳ βασανιζόμενοι τῆς σαρκὸς ἀπεδήμουν οἱ μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ, μᾶλλον δὲ ὅτι παρεστῶς ὁ κύριος ὠμίλει αὐτοῖς.

Sieht man aber in den Märtyrern den Herrn selbst wieder in den Menschen leiden, dann wird auch der Leidende mit ihm vereint, nicht nur im Tode, sondern auch in der Verherrlichung. Das Martyrium ist für diese Menschen die höchste Auszeichnung eines Christen, denn es vereint ihn mit dem triumphierenden Herrn, und macht ihn selber dadurch fast zu einem Christus. Diese merkwürdige Anschauung über das Märtyrertum ist nicht die vereinzelte Meinung einiger enthusiastischer Schwarmgeister gewesen, sondern sowohl die breiten Massen wie auch ein Bischof vom Range eines Ignatius haben ihr gehuldigt. Die Wurzel dieser Idee liegt nicht in dem Bedürfnis, aus der Not eine Tugend zu machen, sondern ist, wie wir gesehen haben, nur die notwendige Konsequenz des Kultlebens der alten Christen.

Vielleicht am charakteristischsten zeigt sich diese Leidensmystik beim antiochenischen Bischof Ignatius, der mit voller Leidenschaft für sich die wunderbare Wirkung des Martyriums erwartet.

Er schreibt an die Römer (2, 1): ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ, λόγος γενήσομαι θεοῦ . . . πλέον μοι μὴ παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ, ὥς ἔτι θυσιαστήριον ἐτοιμὸν ἐστίν, ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γεόμενοι ἄσπτε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὐρεθῆναι εἰς δύσιν, ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος. καλὸν τὸ δύναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω. Der Bischof ist darum besorgt, daß die Römer seine Begnadigung erwirken könnten. Er will den Märtyrertod sterben und sieht schon sich selbst auf dem θυσιαστήριον geopfert werden — es ist derselbe Terminus, den er wieder und wieder für die Eucharistie benußt — und die Gläubigen zum Reigen um ihn herum antreten: Sofort stellt sich die gottes-

dienstliche Situation ein. In ihr sieht er sich als Christus selbst, als das Wort Gottes⁹.

Im Folgenden (4, 3) sagt er: ἄλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος . . . ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι. ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει νοησάτω ὃ θέλω, καὶ συμπαθεῖτω μοι, εἰδὼς τὰ συνέχοντά με (6, 2). Das Leiden macht den Märtyrer frei, bewirkt seine Auferstehung (vgl. das Wort in der syrischen Didascalia ed. Achelis, S. 98: Nicht nur den Märtyrern hat er die Auferstehung verheißen), macht ihn zum ἄνθρωπος (in der syr. Didascalia wird der Märtyrer ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ genannt, S. 94), usw. Daher sucht der Teufel seinen Tod zu hindern, wie er es auch beim Tode Christi versucht hat, wäre er nicht überlistet worden (Rm. 7, 1)¹⁰.

So muß, wie mir scheint, auch Magn. 1, 2 verstanden werden. Ignatius will motivieren, daß er es gewagt hat, die Gemeinde anzureden: καταξιώδεις γὰρ ὀνόματος θεοπροπεσιτάτου (θεοφόρος), ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς ἰδὼν τὰς ἐκκλησίας, ἐν οἷς ἐνωσιν εὐχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ διὰ παντὸς ἡμᾶς ζῆν, πίστεως τε καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδὲν προκέκριται, τὸ δὲ κυριώτερον Ἰησοῦ καὶ πατρός, ἐν ᾧ ὑπομένοντες τὴν πᾶσαν ἐπήρειαν τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ διαφυγόντες, θεοῦ τευξόμεθα. In den Ketten, die er trägt, hofft er mit Leib und Geist Christi eins zu werden, und in ihm, wenn er den Satan besiegt hat, „Gottes teilhaft“ zu werden (vgl. Trall. 10).

In seinem Briefe an die römische Gemeinde kehrt er wieder und wieder (6 ff.) zu demselben Thema zurück: καλὸν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, ἢ βασιλεῦν τῶν περάτων τῆς γῆς. ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ (!) ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα. . . . μὴ ἐμποδισθῆτέ μοι ζῆσαι, μὴ δελήσθῃτέ με ἀποθανεῖν· τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι (vgl. 5, 3 Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω, 9, 2 θεοῦ ἐπιτύχω) κόσμῳ μὴ χαρίσῃσθε μηδὲ ὕλῃ ἔξαπατήσῃτε· ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν. Der Tod bedeutet das Leben des Bischofs; weil er mit Christus stirbt, steht er auch mit ihm auf; er ist der Nachahmer der Leiden Christi. Der Gedanke, daß der Tod den Frommen „verherrlicht“, scheint ihm ganz selbstverständlich zu sein. Wir hören nichts davon, daß der Märtyrer den reichen Lohn empfangen wird, sondern der Tod wirkt fast mechanisch die Vergöttlichung des Sterbenden. Daher bedeutet für ihn das Leben den Tod, und der Tod das Leben.

Unter diesen Umständen ist es nur natürlich, daß es Christen gab, die freiwillig den Tod aufsuchten und damit einer mechanischen Betrachtungsweise nachgaben, gegen die unser Verf. sich oft wendet. Sie meinen ganz wie Ignatius es selbst formuliert (Ign. Smyrn. 4, 2): ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ, μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ, μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. εἰς

⁹ Wie real eine derartige Einigung mit dem Herrn betrachtet werden kann, zeigt Ignatius Pol. 5, 2: εἴ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου (so ist zu lesen, vgl. Reitzenstein, Leben des Antonius, S. 53), ἐν ἀκαυχήσῃ μενέτω. Vgl. zur ganzen Ausführung Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur, Gött. Gel. Nachr. 1916, S. 458 ff.

¹⁰ Das Martyrium wird aber nicht nur mit der Weihe der Eucharistie, sondern charakteristischweise auch mit der Taufe zusammengestellt; als solche wird es die zweite Taufe, Bluttaufe usw. — Das ist schon längst beobachtet worden; ich gehe daher nicht näher darauf ein.

τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομενῶ, αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου. Der Tod ist das Mittel, um vergöttlicht zu werden, weil es ein Nachahmen der Leiden Christi ist, der das Vorbild der Menschen („der vollkommene Mensch“) gewesen ist (vgl. Röm. 7, 2).

Daß es wirklich der kultische Gedanke ist, der diese ganze uns eigentlich so fremdartig anmutende Welt geschaffen hat, kann noch einmal nachgewiesen werden. Sieht doch Ignatius z. B. die Gemeinde zu diesem blutigen Abendmahle versammelt, durch ihr Gebet seine Auferstehung in analoger Weise vollbringend, wie dies die Liturgien hinsichtlich der Auferstehung des Herrn vollführen (z. B. Eph. 11): μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὐρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν. χωρὶς τούτου μηδὲν ὑμῖν πρεπέτω, ἐν ᾧ τὰ δεσμὰ περιφέρω, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας, ἐν οἷς γένοιτό μοι ἀναστῆναι τῇ προσευχῇ ὑμῶν (!), ἥς γένοιτό μοι αἰεὶ μέτοχον εἶναι, ἵνα ἐνὶ κλήρῳ Ἐφεσίων εὐρεθῶ τῶν Χριστιανῶν, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ. Durch die Leiden oder in ihnen hofft der Märtyrer-Bischof aufzuerstehen, und zwar durch das Gebet der Gemeinde. Wie dieses Gebet als eine wirkliche konkrete Größe betrachtet wird, als eine Kraft, die die Auferstehung vollbringt, das zeigen wohl die Worte: ἥς γένοιτό μοι αἰεὶ μέτοχον εἶναι (vgl. Smyrn. 11, 1 ἵνα ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν θεοῦ ἐπιτύχω). Er denkt allem Anschein nach dabei an die im Kultus versammelte Gemeinde: darauf deuten auch eine Reihe der folgenden Wendungen: Παύλου συμύσται, die Ermahnung, oft zur Eucharistie zusammenzukommen, usw.¹¹

Im bekannten Markuspruch über die Zebedaiden läßt der Evangelist Jesus 10, 35 ff. sagen: δύνασθε πλεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω, ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι; Und als sie sagen, daß sie dies können, antwortet Jesus, daß es mit ihnen geschehen werde. Es ist dies, wie Wellhausen und nach ihm Schwarz so schön ausgeführt haben, allem Anschein nach ein vaticinium ex eventu, das unmittelbar aus dem Ereignis selbst hervorgegangen ist. Welche Auffassung besteht hier vom Kreuzestod?

Er wird „Kelch“ und „Taufe“ genannt. Schon dies ist beachtenswert. Kann das mit einer jüdischen Auffassung vom Märtyrertod übereinstimmen? Selbstverständlich kann sie mit hineinspielen. Ich glaube aber nicht, daß Reitzenstein das ganz in den richtigen Zusammenhang eingestellt hat, wenn er (S. 455) sagt: Wichtig ist mir, daß als Vorbedingung für die gleiche Verherrlichung, wie sie dem Messias widerfahren ist, der gewaltsame Tod bezeichnet wird; der Größe des πάθος entspricht die Höhe der Entschädigung (?). Das ist verständlich nur, wenn in der Gemeinde die Überzeugung verbreitet ist, daß Jesus selbst seine Erhöhung dem πάθος verdankt, die Bitte nur, wenn dieses πάθος zugleich die Auszeichnung ist, die Gott ihm widerfahren läßt (vgl. Ef. 12, 50).

Diese Worte scheinen mir nicht ganz den Nerv des Zebedäuspruches zu treffen. Denn woher stammt die neue Terminologie? Der „Becher“ ist doch kultisch zu verstehen, wie auch die Taufe. Es ist zwar wahr, daß der Tod Jesus zu einem Himmelswesen macht, nicht aber als Belohnung für seine Leiden, sondern an sich. Kein Wort findet sich von einer Höhe des Leidens,

¹¹ Wie in hellenistischen Mysterienreligionen die Mysterien den Tag ihrer Weihe als Geburtstag des neuen Lebens feierten, so die Christen für die Märtyrer den Tag des Martyriums.

die eine Entschädigung verlangt. Hier ist nicht Judentum, sondern hellenistische Mysterientheologie, ist auch das, was 3. B. auch ein Peregrinus Proteus in die Tat umsetzte. Auf Christus selbst ist hier die Betrachtungsweise übertragen, die sonst nur den ihm folgenden Märtyrern gilt, er wird der Archimärtyrer, und das Kreuz erhält an sich, vom Tode Christi gelöst, eine gewaltige Bedeutung als Weihe. Gerade wenn man hiermit die Vorstellung von dem ungerecht verfolgten und getöteten Gerechten, dem jüdischen Märtyrer-Ideal, vergleicht, wie er 3. B. in den ersten Kapiteln der Sapiaientia so lebendig geschildert wird, kann man kaum umhin, den gewaltigen Unterschied zu empfinden. Denn hier ist das Leiden nur etwas Vorübergehendes, etwas was den Leidenden eines größeren Lohnes wert macht, weil er unschuldig gelitten hat, dort ist es etwas, dem Christus sich freiwillig unterzieht, um dadurch zum Heiland der Welt zu werden. Für die späteren Märtyrer liegt daher auch dies ἐκόντες so ungemein nahe, daß sie sich aus Sehnsucht nach der Märtyrerweihe zum Martirium drängen, wie wir es zum Teil schon bei Ignatius sehen (Röm. 4, 1 ἐκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποδύσκω). Das hat dann eine heftige Reaktion von Seiten der Kirche hervorgerufen, die das freiwillige Martirium mißbilligte und den danach Strebenden zurief: οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον¹².

Das Martirium einigt also den Märtyrer mit Christus und macht ihn zu Christus, ganz wie die Weihe der Eucharistie. Die Terminologie der Abendmahlsliturgien kehrt daher in unsern Texten wieder. Ein neues Beispiel dafür ist das Gebet, das wir aus dem Munde Polycarps auf dem Scheiterhaufen hören (14): κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ἐδωλοῦ παιδὸς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατὴρ, δι' οὗ τὴν περὶ σοῦ ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν, ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης κτίσεως παντός τε τοῦ γένους τῶν δικαίων, οἱ ζῶσιν ἐνώπιόν σου· εὐλογῶ σε, ὅτι ἤξιωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῇ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου· ἐν οἷς προσδεχέσθην ἐνώπιόν σου σήμερον ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ προσδεκτῇ, καθὼς προητοίμασας καὶ προεφάρνῳσας καὶ ἐπλήρῳσας, ὁ ἀψευδὴς καὶ ἀληθινὸς θεός. διὰ τοῦτο καὶ περὶ πάντων σε αἰνῶ, σέ εὐλογῶ, σέ δοξάζω διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπητοῦ σου παιδός, ὡς¹³.

Die Annäherung des Martirioms an die Eucharistie wird aber noch enger. Nicht nur Termini wie ἐνωθῆναι mit dem Herrn als Ziel der Weihe oder μιμεῖσθαι die Leiden des Herrn, sind beiden gemeinsam¹⁴. Wir finden in der Märtyrerliteratur sogar die eigentümliche Bezeichnung des Märtyrers als Brot wieder, ganz wie ja Christus in der Eucharistie Brot und Trank der Gläubigen ist. Im Polycarpmartirium (15) 3. B. wird nach dem eben zitierten Gebet berichtet: es ist ein Wunder geschehen, der Märtyrer stand aufrecht auf dem Scheiterhaufen, vom Feuer umgeben¹⁵, καὶ ἦν μέσον οὐχ ὡς σὰρξ καιομένη ἀλλ' ὡς ἄστρος ὀπτόμενος: wie Brot, das gebacken wird. Wahr-

¹² Vgl. Reichenstein, a. a. O. S. 459.

¹³ Schon längst hat man die Anklänge dieses Textes an Abendmahlsformeln beobachtet, vgl. Robinson, Liturgical echoes in Polycarp's prayer, Expositor 1899. Aber daß hier ein Problem vorliegt, kann erst ein weit größeres Material als dieser einzige Text augenscheinlich machen.

¹⁴ Der Märtyrer wird als Χριστοῦ κοινωνὸς γινόμενος bezeugt Mart. Pol. 6, 2.

¹⁵ Die εὐδία, die hervorgehoben wird, ist ein für Pneumatiker gewöhnlicher Zug.

scheinlich liegt hier eine Angleichung an das Brot des Abendmahles vor, das ja auch, wie wir z. B. bei Clemens Alexandrinus hörten, mit Feuer gebacken wird. So sagt auch Ignatius von sich selbst (Röm. 4, 1): σῆτος εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὐρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. So scheint der gestorbene Märtyrer als Abendmahlsbrot betrachtet zu werden, wie es ja der Leib des gestorbenen Meisters auch war, der in der kirchlichen Feier den Missethätigen gereicht wurde. Konsequenter kann ja nicht die Übertragung der Abendmahlsgedanken auf die Märtyrer durchgeführt werden.

Daher besteht schon früh die Tendenz, den Leib des gestorbenen Märtyrers für heilig zu halten. Die Reliquienverehrung zeugt von der Göttlichkeit des Glaubenszeugen. Schon Mart. Pol. verrät am Ende seines Berichtes das Vorhandensein eines solchen Glaubens bei seinen Lesern. Als eine besondere Hinterlist „des Nebenbuhlers, des Neiders, des Bösen“ wird da angegeben: ὥς μηδὲ τὸ σμάτιον αὐτοῦ ὑφ' ἡμῶν ληφθῆναι, καίπερ πολλῶν ἐπιθυμοῦντων τοῦτο ποιῆσαι καὶ κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ¹⁶. Und die Motivierung vor dem Prokonsul ist diese: μὴ ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμένον, τοῦτον ἄρξωνται σέβασθαι. Wir sehen, es scheint sogar die Gefahr vorhanden zu sein, daß die Märtyrer so sehr mit Christus gleichgesetzt werden, daß sie ihn zu ersetzen, ja zu verdrängen drohen.

Eben dies κοινωνεῖν τῷ σαρκίῳ sucht Ignatius, wie Reizenstein G. G. N. 1916, S. 460 hervorhebt, Röm. 4, 2 zu verhindern: κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μηδὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματος μου, ἵνα μὴ κοιμηθεῖς βαρὺς τινι γένωμαι.

Das ist etwas, was uns nun nicht mehr überraschen wird. Wir haben schon in den vorher untersuchten Kreuzeshymnen gefunden, wie vollständig die Märtyrer an die Stelle Christi getreten sind. Was Ignatius hier wünscht — daß nichts von seinem Leibe übrig bleibe — in zurückhaltender Demut, das ist dem Verfasser des Polihartpymartyriums, der doch die Überschätzung der Märtyrer bekämpfen will, ein Werk des Teufels, der damit die Christen des göttlichen machtwirkenden Leibes des Gottesmannes berauben will.

Martyrium und Eucharistie werden auch von Clemens Alexandrinus kombiniert. Er polemisiert gegen Gnostiker, die meinten, sie brauchten als Gnostiker nicht durch das Bekenntnis ihres Glaubens sich dem Tod zu unterwerfen, sondern könnten ihren Glauben vor den Richtern verleugnen (vgl. Strom. IV, 73, 1 ff., 16, 3). Das ist nicht der wahre Gnostiker, von ihm sagt Clemens statt dessen (Strom. VII, 79): οὕτως ὁξέως ἐπόμενος τῷ καλοῦντι κατὰ τὴν ἔξοδον ὡς ἐκεῖνος καλεῖ, προάγων ὡς εἰπεῖν διὰ τὴν ἀγαθὴν συνείδησιν, σπεύδων ἐπὶ τὸ εὐχαριστῆσαι κακεῖ σὺν Χριστῷ γεγόμενος ἄξιον ἑαυτὸν παρασχὼν διὰ καθαρότητα κατὰ ἀνάγκασιν ἔχειν τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ τὴν διὰ τοῦ Χριστοῦ χορηγομένην. Er folgt also, wenn Gott ihn zum Abschied aus dem Leben ruft, ja er sehnt sich nach dem εὐχαριστῆσαι, d. h. dem Märtyrertod und nach dem Erlangen der Kraft, die von Christus geschenkt wird, nachdem man mit ihm (durch den Tod) eins geworden ist. Es sind alles uns wohlbekannte Vorstellungen. Der Terminus εὐχαριστῆσαι für Mär-

¹⁶ Der Sprachgebrauch ist zu beobachten, weil dieser den Sinn des Wortes κοινωνεῖν zeigt (vgl. Mart. Pol. 6, 2; 1. Kor. 10, 16).

tyrertod beweist die Zusammengehörigkeit dieser beiden Vorstellungen auch für Clemens¹⁷.

Strom. IV, 130 bekräftigt das: οὐδ' οὕτως φθάσει τέλειος ἐν σαρκὶ κληθεῖς, ἐπεὶ τὴν προσηγορίαν ταύτην προσεῖληφεν ἡ συμπεραῖωσις τοῦ βίου, φθάσαντος ἤδη τοῦ γνωστικοῦ μάρτυρος τὸ τέλειον ἔργον ἐνδείξασθαι καὶ παραστήσαι κυρίως δι' ἀγάπης γνωστικῆς εὐχαριστηθέντος αἵματος παραπεμπομένου τὸ πνεῦμα. So wird sein Blut zum Abendmahlsselement, über das der Dank gesprochen wird. Dieser Sprachgebrauch wäre unverständlich, hätten wir nicht die oben aufgezeigte Vorstellungswelt als seinen Hintergrund gefunden.

Leib und Blut des Märtyrers mit dem des Heilands in der Eucharistie verbunden finden wir auch Act. Phil. Der Apostel gibt Anweisungen für seinen Leib nach dem Tode, und wie seine Jünger für ihn beten sollen. Dann fährt der Text fort: Ἴδε ὁ Βαρδολομαῖε πῶς στάζει τὸ αἷμά μου ἐπὶ τῆς γῆς· φυτὸν ἀνατελεῖ ἀπὸ τοῦ αἵματός μου, καὶ γενήσεται ἄμπελος καὶ ποιήσει καρπὸν σταφυλῆς· καὶ λαβόντες τὸν βότρυον ἀποθλίψατε αὐτὸν εἰς τὸ ποτήριον· καὶ μεταλαβόντες εἰς τὴν τρίτην ἡμέραν ἀναπέμψατε εἰς ὕψος τὸ ἄμην, ἵνα γένηται τελεία προσφορά (143)¹⁸. Vgl. wie Augustinus, de civ. dei XXII 10 sagt: Deo quippe, non ipsis sacrificat, quamvis in memoria sacrificet eorum: quia dei sacerdos est, non illorum. Ipsum vero sacrificium corpus est Christi, quod non offertur ipsis, quia hoc sunt et ipsi¹⁹.

Wie in der Weihe des Abendmahles das Leiden des Herrn sich abspielt und der Herr selbst in Brot und Kelch gegenwärtig ist, so wird auch im Martyrium dasselbe Drama vorgeführt. Wie sehr auch in Einzelheiten die ältere Zeit die geschichtlichen Tatsachen beim Märtyrertod ihrer Glaubenshelden durch diese Brille betrachtet hat, zeigt uns die älteste Märtyrerrakte, die ganz von der Tendenz beherrscht ist, den Tod Polikarps so viel wie möglich der Passion des Meisters anzugleichen.

Der Verfasser geht sogar auf solche Kleinigkeiten ein wie die, daß z. B. der Tzenarch τὸ αὐτὸ ὄνομα Ἡρώδη hatte, und daß die Verräter den Sohn des Judas empfangen mögen. σχεδὸν γὰρ πάντα τὰ προάγοντα ἐγένετο, sagt er deutlich in der Einleitung, ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἄνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον. περιέμενεν γάρ, ἵνα παραδοθῇ, ὥς καὶ ὁ κύριος, ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα, μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ' ἑαυτοῦς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοῦ πέλας. ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς καὶ βεβαίας ἐστίν, μὴ μόνον ἑαυτὸν θέλαιν σώζεσθαι ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀδελφοῦς. Wie der Märtyrer der Nachahmer, der μιμητής, wie der technische Terminus lautet, Christi ist,

¹⁷ Die eben zitierte Ausführung wird durch folgendes „Schriftwort“ gestützt: εὖν μὴ μισήσητε τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, πρὸς ἔτι δὲ καὶ τὴν ἰδίαν ψυχὴν, καὶ εὖν μὴ τὸ σημειῶν βαστάσῃτε (Lk. 14, 26f. hat σταυρός!), was also den Gedanken an ein Martyrium noch deutlicher hervortreten läßt; vgl. Strom. V 35, 1; VI 84, 3; 87, 2; Exc. ex Theod. 42. Das Zeichen zu tragen τὸν θάνατόν ἐστιν περιφέρειν. Vgl. übrigens Hort and Mayor, Clement of Alexandria, Seventh Book of the Stromateis, London 1902, S. 315.

¹⁸ Vgl. Vita Paschomii (Migne, P. L. 73, 257), wo es beim Tode des vollkommenen Mönches heißt: multitudo sanctorum angelorum . . . sumentes animam ejus velut electam hostiam Christi conspectibus obtulerunt.

¹⁹ Der selbe Augustinus (Conf. VI 2) erzählt, wie das Abendmahl in den Märtyrergäbern gefeiert wird: sic communicatio dominici corporis illic celebraretur, cuius passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres. Die Märtyrer sind also ganz wie Christus als Gott „geopfert“ gedacht, weil sie sein Leiden nachahmen.

so sollen wir seine Nachahmer sein. So heißt es auch (19): οὐ μόνον διδάσκαλος γινόμενος ἐπίσημος ἀλλὰ καὶ μάρτυς ἔσχατος, οὗ τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσιν μιμεῖσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γινόμενον. Die Märtyrer werden so eine Art Mittler zwischen Gott und Menschen (vgl. 3. B. Pass. Perp. et Fel. 1: et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus et per illos cum domino Jesu Christo) 20.

Die so mit Christus in seinem Leiden vereint sind, sind eigentlich nicht mehr Menschen, sondern Christus selbst, der in der Welt wieder gegenwärtig geworden ist²¹. Er wohnt in ihnen, handelt durch sie, redet durch sie. Es scheint, als habe die Todesweihe des Martyriums eine neue Hierarchie in der Kirche geschaffen, die in vielen an die der Pneumatiker und Asketen erinnert, mit denen die Märtyrer viele gemeinsame Züge haben. Wie gegen diese, mußte auch gegen jene das kirchliche Amt reagieren. In Kraft ihrer Weihe mußten sich die Märtyrer 3. B. die Befugnis an, die Gewalt Christi auszuüben; besonders in den großen Verfolgungen beanspruchten sie das Recht, Sünden zu vergeben und Abgefallene in die Kirche wieder aufzunehmen. Sie meinten den Geist zu besitzen — auch dies kraft der „Weihe“ — und daher alle Rechte des Pneumatikers zu haben; sie haben Gesichte und Offenbarungen, verrichten Heilungen usw.²², alles Züge, die ja auch als Folgen der Abendmahlsweihe auftraten und die daher hier ganz selbstverständlich sind²³.

²⁰ Ich will hier wenigstens die Frage aufwerfen, ob damit nicht ein Licht auf das Aufkommen von besonderen Märtyrermessen am Todestage des Märtyrers fällt, sowie auf die Aufzählung von Märtyrern und Heiligennamen in den jüngeren Messen. Wahrscheinlich kreuzen sich hier mehrere Vorstellungen. Wir haben schon oben gesehen, daß ein Grund hierfür sein kann, daß man sie „auferwecken“ will, wie wir das aus den Todesmessen vermuten könnten. Hier bietet sich nun eine neue Möglichkeit zur Erklärung dar: die Märtyrer sind Christi Nachfolger, wie er sind sie siegreich durch Tod zum Leben durchgedrungen, sie können daher an seine Stelle treten, und sie sind es, die wir jetzt nachzuahmen haben. So kann in den Märtyrermessen die Rezipitation der Heilstaten Christi durch die Erwähnung der Märtyrer verdrängt werden und das eucharistische Hochgebet von den Taten des Heiligen handeln. Als Beispiele erwähne ich nur die Stephanus-Messe des Missale Gothicum (Muratori III, S. 215), die Germanus-Messe des Missale Gallicanum Vetus (do., S. 499 ff.) und die Jakobus-Messe der mozarabischen Liturgie (Migne, S. 547), ohne eingehender auf diese Frage eingehen zu wollen.

²¹ Vgl. sogar die Vorschrift der syrischen Didascalia (ed. Achelis, S. 92): Wer nämlich um des Namens Gottes, des Herrn, willen verurteilt wird: als ein heiliger Märtyrer, als ein Engel Gottes oder Gott auf Erden (Ap. Const. V 1, 2 verändert das in charakteristischer Weise: ἀδελφὸς τοῦ κυρίου „vidēs τοῦ ὕψιστου“) soll er von euch angesehen werden, er der in geistlichem Sinne (spiritualiter) mit dem Geiste Gottes bekleidet ist. Durch ihn nämlich sieht ihr den Herrn, unsern Erlöser, darin, daß er der unvergänglichen Krone würdig geworden ist und das Märtyrertum des Leidens (testimonium passionum illius) wiederum erneuert hat (Ap. Const.: δοκεῖον τοῦ ἁγίου πνεύματος, δι' οὗ καὶ „τὸν φωτισμὸν τῆς δόξης τοῦ εὐαγγελίου“ ελάβεν ἕκαστος τῶν πιστῶν ἐν τῷ καταξιώσῃναι τοῦ ἀφάρτου στεφάνου καὶ τῆς μαρτυρίας τῶν παθημάτων αὐτοῦ καὶ τῆς κοινωνίας τοῦ αἵματος αὐτοῦ, „συμμορφωθῆναι τῷ θανάτῳ τοῦ Χριστοῦ“ eis υἰοθεσίαν; die Bedeutung des Märtyrers wird hier stark abgeschwächt).

²² μηκέτι ἀνδρωποι ἀλλ' ἦδη ἄγγελοι heißt es von ihnen Mart. Pol. 2, 3; sie glänzen wie übernatürliche Wesen von χάρις, berichten die gallischen Märtyrerakten (Eusebius, H. E. V 1, 35).

²³ Wie der Märtyrer zu dieser überhöhen Schätzung gekommen ist, ist ein Problem, das in der letzten Zeit viel diskutiert ist, besonders von Holl und Reizenstein. Holl hat auf die Gleichsetzung von Prophet und Märtyrer hingewiesen. Reizenstein hebt hervor, wie der Märtyrer für einen vollendeten Gnostiker mit allem, was dazu

Eine solche Auffassung mußte aber natürlich den Konflikt mit den Bischöfen heraufbeschwören. Schon früh haben kirchliche Kreise solchen Bestrebungen entgegengewirkt. Das Martyrium Polycarps, das ja die geschilderte Schätzung der Märtyrer in reichem Maße teilt, ist doch seiner ganzen Anlage nach von dem Streben beherrscht, vor übertriebener Märtyrerverehrung zu warnen²⁴. Mit ruhiger Überlegenheit sagt es jenen gegenüber, die fürchten, die Christen würden Christus verlassen: ἀγνοούντες ὅτι οὔτε τὸν Χριστὸν ποτε καταλιπεῖν δυνασόμεθα, τὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς κόσμου τῶν σωζομένων σωτηρίας παθόντα ἁμῶν ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν, οὔτε ἕτερόν τινα σέβασθαι. Und mit Kraft sucht der Verfasser den Unterschied so zu formulieren: τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνούμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἅξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς κοινωνοὺς τε καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι (17, 2. 3). In der Praxis diesen Unterschied aufrecht zu halten, ist natürlich nicht leicht.

Auch sonst tritt diese Tendenz zu Tage. Die apostolische Kirchenordnung 3. B. hat, wie wir oben sahen, ihre Vorlage verändert und abgeschwächt. In den gallischen Märtyrerakten hat man sogar zu dem Ausweg gegriffen, den Titel μάρτυς ganz zu unterdrücken, um ihn für Christus (!) vorzubehalten: ἡδέως γὰρ παρεχώρουν τὴν τῆς μαρτυρίας προσηγορίαν τῷ Χριστῷ, τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι καὶ πρωτοτόκῳ τῶν νεκρῶν καὶ ἀρχηγῷ τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ. Die gallischen Glaubenshelden wollen sich nur ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ nennen (und doch tun sie dasselbe, was Paulus von Christus Phil. 2, 6 ff. sagt: obgleich sie schon viel Ruhm durch die vorherigen Leiden erworben hatten, sehnten sie sich auch nach dem Tode). Nur Christus gebührt eigentlich der Titel Märtyrer. Nur die Gestorbenen, die „vollendet worden sind“, können auch so genannt werden. Für sich selber schufen sie den neuen Begriff ὁμολογῆτης, der eine geringere Würde bezeichnete (Eus. h. e. V 2, 2. 3).

Es ist eine eigentümliche Welt, die ein Studium der alten Märtyrerakten uns erschlossen hat. Mitten im herben, blutigernsten Leben vermögen diese Christen ein soteriologisches Drama zu sehen, in dem Christus den Satan niederschlägt, der Märtyrer mit ihm die feindlichen Mächte besiegt und aus dem Todeskampf als ein fast mit Christus identisch Gewordener hervorgeht. Es ist ein lebendiges Zeugnis für die Glaubensartung dieser Menschen, daß sie mitten im furchtbarsten Geschehen die Vorgänge des kultischen Lebens wiederfinden konnten, und sie aus dem mythischen Dunkel des Tempels ins grelle

gehört, gehalten wird. Aber das genügt ihm nicht, er fügt einen Hinweis auf die jüdische Leidensmystik hinzu: Die Märtyrer, die um Gottes willen gelitten haben, werden von ihm mit einem besonders hohen Lohn beschenkt. Dieser Gedanke kommt gewiß vor, kann aber m. E. nicht das Problem lösen. Der Lohn des Märtyrers wird selbstverständlich groß werden, aber das kann doch nicht verständlich machen, daß er schon hier im Leben eine überhohe Stellung besitzt, und zwar in seiner Eigenschaft als Märtyrer. Das wird jedoch begreiflich, wenn man erkennt, daß das Martyrium als Weihe, als Sakrament gefaßt wurde, in dem der Mythe μιμητὴς Χριστοῦ ist, und sich äußerlich real abspielt, was in der Weihe der Eucharistie jedesmal geschieht. Von hier aus scheint mir diese ganze Welt orientiert zu sein; daher ist es so wichtig, daß alles genau so geschieht, wie es einst mit Christus geschehen ist. Daher wird die Identifizierung des Märtyrers mit Christus in fast mechanischer Weise vorgestellt, aber nicht als Lohn gedacht.

²⁴ Das hat Reizenstein in seinem oft zitierten Artikel über die Märtyrer sehr schön nachgewiesen (S. 460).

Tageslicht des Alltags zu rücken vermochten. Etwas Derartiges wissen wir nur von den Christen. Wäre so etwas möglich gewesen, wenn nicht der Tod des christlichen Heilandes ein geschichtlicher gewesen wäre?

Daher zeigen uns die Martyrien nicht nur die Richtigkeit unserer Annahme, daß die Eucharistie den „Tod Jesu“ verkündigte, sondern sie werfen auch Licht auf die realistische Art, mit der man seinen Kampf und seinen Sieg betrachtete, dieselbe Realistit, die wir auch in den ältesten liturgischen Dokumenten fanden.

Kap. 8. Die ältesten Aussagen christlicher Schriftsteller über die Eucharistie.

Wir müssen nunmehr ein Material betrachten, das schon längst verwertet worden ist, nämlich die Aussagen der alten christlichen Autoren über die Eucharistie. Das kann dann eine Probe für die Richtigkeit unsrer These sein. Früher hat man von diesen Aussagen seinen Ausgangspunkt genommen. Dafür sind sie aber wenig geeignet. Denn wenn die alten Schriftsteller von derartigen Dingen reden, geschieht es gewöhnlich, um Mißstände zu bekämpfen oder um Ermahnungen durch diese allen bekannten Äußerungen der Religion zu stützen usw., mit anderen Worten, es besteht die große Gefahr, daß die Tendenz die Darstellung färbt, so daß diese einseitig oder unvollständig wird. Aber als Bestätigung unsrer Ergebnisse sind sie um so wertvoller.

Justin beschreibt in seiner Apologie die christlichen Gottesdienste (I 65 ff.). Nach den Fürbitten und dem Friedensfuß wird Brot und ein Becher mit Wasser und Mißwein dem Vorsteher unter den Brüdern gebracht, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιώσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. Nachdem dieser die Gebete (εὐχάς) und die Danksgiving (εὐχαριστίαν) beendet hat, schließt ein Amen. Als besonderer Akt mit neuer Danksgiving und mit Antwort des Volkes folgt die Kommunion. Das Erste scheint hier eine Art Darbringung (προσφέρεται) an den Vorsteher zu sein, wobei Gott für seine Gaben in der Schöpfung (das will wohl das τούτων sagen) gedankt wird¹. Dann folgt die neue Danksgiving, mit Austeilung der „Nahrung“, die εὐχαριστία genannt wird und die nur von Gläubigen genossen werden darf. οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν

¹ Das geht noch deutlicher aus I 13 hervor: τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνενδεῆ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνῃ ἁλίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκεῖνου εἰς διατροφήν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν, ἐκεῖνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπᾶς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπὲρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιότητων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὥρων καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες, τίς σωφρονὼν οὐχ ὁμολογήσει; Justin scheint also eine Art Prosphora von Gaben, die teils von den Gläubigen, teils von den Armen verzehrt wurden, zu kennen, wobei der Dank an Gott für die Schöpfung mit dem für die Pflege der Menschen kombiniert ist (wie noch in den Abendmahlsgebeten der Didache). Daneben verehren die Christen Jesus, ἄνθρωπος σταυρωθεὶς, was Justin ein „Mysterium“ nennt. Vielleicht treten hier gesondert die Elemente auf, die I 65 ff. kombiniert zu sein scheinen?

δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

Justin sagt hier, daß diese τροφή Leib und Blut des fleischgewordenen Jesus ist: er ist hier noch einmal Fleisch geworden, zwar nicht mehr in einem menschlichen Leib, aber in der Nahrung des Abendmahls. Doch wie die erste Fleischwerdung einst διὰ λόγου θεοῦ geschah, so vollzieht sich auch diese δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ. Wie Jesus einst durch das Schöpferwort Gottes Mensch wurde, so wird er es im Abendmahl durch das Wort des Gebets, das von Gott angeordnet ist³. Justin will also sagen, daß das in der Eucharistie benutzte Gebet, resp. die eucharistische Feier, auf einen Befehl Jesu (Gottes) zurückgeht.

Aus Justins Worten können wir schließen, daß Jesus im Abendmahl in Brot und Wein, als seinen Hüllen, fleischlich gegenwärtig ist, ja in diese durch einen liturgischen Akt hineingeboren wird.

Justin weiß, woher die Christen diese Auffassung von Brot und Wein als Leib und Blut des Herrn haben: aus den Erinnerungen der Apostel ist es nach ihm überliefert, daß Jesus selbst es gesagt hat, als er die Feier stiftete: Tut es zur Erinnerung an mich. So hätte sich Justin kaum ausdrücken können, wenn in seiner Zeit die Stiftungsworte in der Liturgie gestanden hätten⁴. Er zitiert diese, um die Auffassung der Christen vom Abendmahl zu stützen, aber nicht in dem Sinne, als ob sie an sich etwas mit der eucharistischen Feier zu tun hätten. Wie wäre sonst auch jene lange Einführung: die Apostel in den ἀπομνημονεύματα, die wir Evangelien nennen, verständlich?

In dem Dialoge mit Tryphon kommt Justin auch einige Male auf die Eucharistie zu sprechen, und dabei äußert er sich in einer Weise, die deutlicher seine eigene Meinung enthüllt. Seine Ausführungen sind zwar ganz im Vorübergehen gemacht, aber eben dadurch haben sie für uns einen besonderen Wert, denn ihnen fehlt ja die Tendenz. In Jes. 33, 13–19 sieht er das Abendmahl versinnbildlicht: ὅτι μὲν οὖν καὶ λέγει ἐν ταύτῃ τῇ προφητείᾳ περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σωματοποιῆσθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, δι' οὗ καὶ παθητὸς γέγονε, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν, φαίνεται (70, 4). Jesus hat also die Eucharistie gestiftet, damit die Christen sich seiner Menschwerdung und seines Leidens um der Gläubigen willen (das bedeutet wohl das εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ) „erinnern“ sollen: Menschwerdung und Leiden Jesu stehen also im Mittelpunkt der Feier. Das stimmt nun sehr gut zu dem Bilde, das wir oben aus der Analyse der Liturgien gewonnen haben. Dieselben Gedanken spricht Justin auch 117, 2f. aus. Hier werden die εὐχαὶ und die εὐχαριστίαι als die ein-

² Beachte die Präposition (nicht ὑπό).

³ Vgl. Wieland, a. a. O. S. 124ff. 129. Möglich wäre auch λόγος als Logos zu verstehen (so Bouffet in seinem Manuskripte), aber der Parallelismus scheint mir besser, wenn in beiden Gliedern λόγος das Hauptwort ist. — Auch c. 67 kommen die beiden Elemente der Eucharistie zum Vorschein, wo Justin die Bevorzugung des Sonntags erklärt: weil dies der Tag ist, an welchem (1) Gott die Welt erschaffen hat und (2) Jesus von den Toten auferstand.

⁴ Es ist Loisy, der darauf meine Aufmerksamkeit gerichtet hat.

zigen Gott wohlgefälligen Opfer der Christen hingestellt. ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς (beachte, wie gleichgültig die Elemente erscheinen), ἐν ἧ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηται: auch hier scheint die Erinnerung an das Leiden die Hauptsache zu sein. Die Zusammenstellung mit dem alttestamentlichen Opfer ist, wie Wieland⁵ überzeugend nachgewiesen hat, nur terminologisch, aber nicht sachlich begründet.

Dasselbe ist nun auch im 41. Kap. der Fall: ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά, ὡ ἄνδρες, ἔλεγον, . . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, ὃς ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπὲρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέαι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ἧ γεγόναμεν, ἡλευθερωκέναι ἡμᾶς⁶, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ . . . περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὅφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας . . . ἡ δὲ ἐντολὴ τῆς περιτομῆς, κελεύουσα τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ ἐκ παντὸς περιτέμνειν τὰ γεννώμενα, τύπος ἦν τῆς ἀληθινῆς περιτομῆς, ἣν περιετμήθημεν ἀπὸ τῆς πλάνης καὶ πονηρίας διὰ τοῦ ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντος τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Auch hier wird Christus als Stifter des Abendmahles (der Ausdruck ποιεῖν τὸν ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ist eigentümlich) erwähnt, auch hier ist dieses εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, ὃς ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν . . . ἀνθρώπων Ἰησοῦς Χριστὸς gestiftet. Als wesentliches Moment wird die Dankagung hervorgehoben, und zwar in doppelter Hinsicht: zuerst für die Schöpfung διὰ τὸν ἄνθρωπον, zweitens ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ἧ γεγόναμεν, ἡλευθερωκέναι ἡμᾶς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ⁷. Also auch hier ist Jesu Leiden um der Menschen willen das Zentrale, daneben hören wir deutlich, daß sein Tod damit verknüpft wird, in dem sich der Sieg über Tod und Teufel und die Erlösung der Menschen vollzogen hat⁸. Die Terminologie sowohl wie die Gedanken, welche die Abendmahlsliturgien der ältesten Zeit charakterisierten, kehren hier also wieder. Im Folgenden wird die christliche Weihe die wahre Beschneidung genannt, und dabei wieder an den Tod Christi (vgl. Ef. 12, 50 und Kol. 2, 11)

⁵ S. 80 ff.

⁶ Auch hier also das Zweifache: Schöpfung und Heil.

⁷ Dieses Hervorheben der göttlichen Gnadenabsicht ist (wie das Betonen, daß Christus alles dies freiwillig auf sich genommen hat) spezifisch christlich und kommt nicht in den Mysterienreligionen vor.

⁸ Ich brauche dies nicht näher zu beweisen, da Wieland es in seiner schon mehrmals zitierten Untersuchung überzeugend dargetan hat. Ihm ist die Dankagung das Wesentliche in der Eucharistie Justins, „insofern als dieses Dankagungsgebet Christum konkret gegenwärtig macht (ποιεῖ) und zwar unter Hinweis auf seine Passion.“ „Das Dankagen, das Konsekrieren und die Gedächtnisfeier ist also nach Justinus völlig eines und dasselbe, und es ist das Opfer der Christen.“ „Der konkret gegenwärtig gewordene Christus . . . verherrlicht auf ewig Gott durch seine blutige Kreuzestat . . . Dadurch also, daß wir in Brot und Kelch diese Person gegenwärtig machen, machen wir, in eigener Tat, auch seine Verherrlichung Gottes gegenwärtig, und dadurch wird seine Gottesverherrlichung zugleich auch unsere Gottesverherrlichung“ (S. 80 ff., 127 ff. u. a.).

als einen noch immer fortgehenden, den die Mysterien mit ihm sterben müssen, erinnert. Nur so werden die dann folgenden Worte verständlich: (περιτομή,) ἦν περιετμήθημεν ἀπὸ τῆς πλάνης καὶ πονηρίας διὰ τοῦ ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντος τῇ μὲν τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν⁹.

Das Abendmahl als Feier des Leidens des Herrn erwähnt auch Cyprian. Ep. 63, 17 sagt er: Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus (passio est enim domini sacrificium quod offerimus), nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus... quotiescumque ergo calicem in commemorationem domini et passionis eius offerimus, id quod constat dominum fecisse faciamus (vgl. 3: quod Noe, typum futurae veritatis ostendens, non aquam sed vinum biberit, et sic imaginem dominicae passionis expresserit). So sagt er auch (16): nos autem resurrectionem domini mane celebramus. „Die Auferstehung des Herrn feiern“ ist also nur ein anderes Wort für Eucharistie. Diese ist also deutlich eine Feier des Todes und der Auferstehung Christi, wobei der Bischof Christi imitator ist.

Wenn man auf die Wendung „quod Christus fecit imitatur“ Gewicht legt und daraus schließen zu können meint, daß wir nicht mit einer Wiederholung der Tat Christi zu tun haben, so scheint mir dies von modernen Gesichtspunkten auszugehen. Das Wort μιμεῖσθαι resp. das lateinische imitari ist gerade der technische Ausdruck der Mysterien-Religionen für die kultische Wiederholung der göttlichen Taten.

Was bei Ignatius im Kultus vorkommt, wird ungefähr gleichzeitig im 4. Evangelium als geschichtlicher Vorgang dargestellt. Jesus wird hier als Priester dargestellt, der geschichtlich-real vor den Seinen stirbt und ihnen seinen Tod als das wahre Mysterium erklärt, in das sie eingeweiht werden müssen, um überhaupt gerettet zu werden. Wir finden also hier denselben Vorgang, den wir so oft oben in den liturgischen Texten fanden, wenn der Bischof oder Märtyrer sich in die Person Christi versetzte und so vor den Gläubigen seine Funktionen ausübte.

Das tritt schon im 6. Kap. hervor. Die Rede wird zuerst so eingeführt, daß kein Wort vom Abendmahl sich in ihr findet, Jesus bezeichnet sich selbst nur metaphorisch als das Brot des Lebens, als den, an den man glauben muß (ähnlich wie wenn er sonst vom Wasser des Lebens oder Licht der Welt redet). Das ist er als der, welcher vom Himmel niedergestiegen ist. „Mein Vater gibt (Präfens!) euch das wahre Himmelsbrot.“ Als der himmlische Mysteriologe steht er unter den Seinen, und verspricht ihnen Leben und Auferstehung.

Die Juden, die Ungläubigen wollen aber nicht glauben. Es ist fast dieselbe Situation, die in den Ignatianischen Briefen vorliegt: die Gegner weigern sich, Christum als den göttlichen Gesandten auf Erden zu betrachten, sie sehen in ihm nur den Menschen. Die Christen aber antworten, daß nur

⁹ Es muß hier vom Abendmahl die Rede sein, da Justin darauf Gewicht legt, daß es am ersten Tage der Woche gefeiert wird; jenes wird also als eine Beschneidung mit Christus charakterisiert, mit seinem Tode und seiner Auferstehung.

die, die von Gott sind, es „sehen“ können. Die Sprache des Abschnittes wird viel verständlicher, wenn wir ihn auf dem gottesdienstlichen Hintergrunde betrachten.

Um die reale Gegenwart des Herrn im Kultus der Christen zu beweisen, leitet der Verf. allmählich zum Abendmahl über. Es klingt jetzt, als hörten wir die kultischen Formeln des Mysteriums, wenn der Priester bei der Elevation das Brot erhebt: οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ. ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς . . . καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σὰρξ μου ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Das Brot, das er gibt, ist sein Tod für die Welt, den er für sie stirbt; dies ist die Aufgabe des Himmelsbrotes. Der ἐγὼ-Stil, in dem der Priester aus der Person des leidenden, sterbenden Heilands redet, bricht hier durch.

Der Gedanke wird jetzt durch ein im 4. Evangelium (wie überhaupt in Mysterientexten) gewöhnliches „Mißverständnis“ weitergeführt. Die Ungläubigen fragen: Wie ist es möglich, daß er, der Gegenwärtige, uns sein Fleisch zu essen geben kann? Damit befinden wir uns deutlich in einer Kontroverse über die christliche Eucharistie. Es ist dieselbe Anklage, gegen die die Apologeten das Christentum verteidigen müssen, daß nämlich die Christen in ihren Mysterien Menschenfleisch äßen (vgl. Eus. h. e. V 1, 14; Justin I 26, 7; vgl. II 12, 2; Dial. 10; Athenagoras 3 u. 35, Tertullian Ap. 7 ff.; Minucius Felix 9. 28. 30; Or. c. Cels. VI 27 u. a.). Wir hören bei ihnen von der heidnischen Vorstellung, wonach in den Weihen der Christen angeblich ein Mensch (ein Kind) geschlachtet und von den Kultgenossen verzehrt werde. Das Johannes-Evangelium schwächt die Formeln garnicht ab: „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinkt, habt ihr nicht Leben in euch.“ „Mein Fleisch ist wahres Brot und mein Blut wahrer Trank¹⁰.“

Wenn wir aber zu hören erwarten, daß Brot und Wein den Gläubigen vergöttlichen, so ist es nicht dieser Gedanke, der die Hauptsache ist. Denn die Folge des Essens und Trinkens, der christlichen Eucharistie, ist: ἐν ἐμοὶ μένει καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ, also die mystische Vereinigung mit Jesus; κακεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. Wenn der Mysterist also den Leib und das Blut des Meisters genießt, dann wird er mit ihm eins, stirbt mit ihm, und steht mit ihm auf (wird auferweckt werden). Christi Leib und Blut ist im Kultus gegenwärtig, wie er selber es ist. Er stirbt und ersteht auf, steigt vom Himmel hernieder und kehrt dorthin zurück. Daher ist die Lösung aller Schwierigkeiten (62): εἰάν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον: Wer so zum Leben durchgedrungen ist, hat sich als der wahre Heiland erwiesen.

So scheint das Hauptgewicht auf Jesu realer Gegenwart im Kultus, seiner Epiphanie, seinem Tode und seiner Rückkehr zum Himmel zu liegen. Wir finden hier dasselbe Kultdrama, in Verbindung mit dem Abendmahle, das wir so oft in altchristlichen Kreisen haben belegen können.

¹⁰ Und doch ist dies nur dem Pneumatiker verständlich: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιόν.

Und doch scheint schon hier der Weg betreten zu sein, der zum Übergewicht der Elemente in der eucharistischen Feier führen mußte. Die Formeln sind sehr kraß, und das allem Anschein nach mit voller Absicht. Das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes wird als etwas zum Heil Notwendiges hervorgehoben.

Im 1. Briefe an seine Gemeinde in Korinth kommt auch Paulus auf die Eucharistie zu sprechen, weil er Übelstände, die dabei eingerissen waren, rügen muß. Sie kommen nicht „zum Guten“, sondern „zum Übel“ zusammen. Es ist kein *κupiakov δεῖπνον*, was in so häßlicher Art vor sich gehen kann, wo der Eine hungrig bleibt, und der Andere sich berauscht, und was der Mißstände mehr waren.

Diese Schilderung gibt uns ein Bild des äußeren Vorgangs der Gemeindefeier. Es ist ein Mahl, zu dem die verschiedenen Gläubigen das Essen von Hause mitbringen, woran den Armen Anteil gegeben werden sollte, eine Form des religiösen Mahles, die uns auch sonst bekannt ist.

Ein solches Mahl kennen wir im ältesten Christentum schon für die Gemeinde in Jerusalem. Die Apostelgeschichte redet von Brotbrechen und die Didache hat noch Gebete bewahrt, die an jüdische Tischgebete erinnern und für ein Mahl passen, das an die letzte Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern angeknüpft hat, als er das nahe Anbrechen des Reiches erwartete¹¹. In dieser Stimmung sind auch seine Jünger nach seinem Tode versammelt, und erinnern sich seiner Verheißung, daß bald, sehr bald das Reich Gottes kommen werde und mit ihm der Heiland.

Von der Gemeinde in Jerusalem ist also wahrscheinlich diese Sitte übernommen worden, die dann eine Institution in den christlichen Gemeinden der ganzen Welt geworden ist. Die zum Mahle nötigen Bestandteile sind bald, wie wir z. B. bei Justin hören, Opfer genannt worden, die nicht durchs Feuer zerstört werden — denn solcher bedarf Gott nicht —, sondern den Armen zum Essen gegeben werden. Das *προσφέρειν* der Gaben ist eine Sitte, die ein langes Leben in der Kirche gehabt hat, und die, noch bevor sie verschwand, die Abendmahlsauffassung durchgreifend verändert hat.

In der korinthischen Feier ist man mit diesen Gaben sehr nachlässig verfahren. Für Paulus ist das ein Sacrilegium¹². Denn ihm sind die Gaben

¹¹ Vgl. was ich Romerska världsväldets religioner, S. 340 ff. ausgeführt habe. Für die älteste Überlieferung halte ich Mt. 14, 25; Mt. 26, 29; Lk. 22, 15–18 (doch nicht das, was gesagt wird, um das Mahl zum Passahmahl zu machen), wonach also die Erwartung der Jünger dahin geht, bald mit Jesus am himmlischen Mahle des Gottesreiches teilzunehmen. Diese Gedanken haben nichts mit der späteren Auffassung vom Abendmahl zu tun, und verraten nichts von einem Sakrament oder Mysterium. Sie müssen daher sehr alt sein (vgl. Loisy, L'évangile selon Marc, Paris 1912, S. 403 ff.). Der „paulinische“ Stiftungsbericht ist zu diesem alten Kern hinzugefügt. Die Sätze sind aber schon stärker parallelisiert, wir haben nicht nur: „Dies ist mein Leib“, sondern auch: „Dies ist mein Blut.“ Auch eine Art Theologie wird jetzt hinzugefügt: τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (eis ἅπαντας ἀμαρτιῶν Mt.). Der Zusatz des Mt. verändert den Sinn der Worte, der des Mt. und Lk. ließe sich noch mit Paulus vereinigen; beachte das Participium praes. Daß die Feier von der Gemeinde wiederholt werden sollte, ist so selbstverständlich, daß es nicht mehr gesagt zu werden braucht (vgl. Klostermann, in Siebmanns Handbuch zum neuen Testament, 2. Band, Markus, S. 124 und Loisy, L'évangile selon Marc, S. 400 ff.).

¹² Ich kann mich hier kurz fassen, da Loisy, Les mystères païens et le mystère

nicht nur Brot und Wein, sondern viel mehr. Er hat das ja schon längst den Korinthern gesagt¹³. Und was er ihnen darüber gesagt hat, ist nicht sein eigenes Wort, sondern vom Herrn selbst hat er es (in einer Offenbarung) empfangen¹⁴. Das ist für uns eine sehr interessante Angabe. Denn wenn Paulus seine Auffassung von der Eucharistie auf diese Weise empfangen hat, muß sie etwas ihm Eigentümliches sein und also nicht zu dem gehören, was ihm durch seine christliche Erziehung mitgeteilt worden ist, sie muß einen Teil „seines Evangeliums“ ausmachen.

Sehen wir nun näher zu, was diese Offenbarung ihn über die Abendmahlsfeier gelehrt hat, so finden wir zuerst den Gedanken, daß sie eine Stiftung des Herrn selber ist. Der Heiland hat Brot genommen und gesagt: dies ist mein Leib τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, und dann den Kelch und erklärt: dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute. Schon diese Formeln zeigen, daß die Feier für Paulus mehr als ein gewöhnliches Mahl ist. Das mehrmalige: dies ist mein Leib; tut dies; dieser Kelch usw. verrät, daß, wer so spricht, an eine bestimmte Feier mit bestimmten Elementen denkt, wobei diese Elemente etwas bedeuten oder versinnbildlichen müssen, mit einem Worte, wir stehen vor einem echt antiken Sakrament. Daher werden hier auch die beiden Elemente in gleicher Weise erwähnt (statt des einfachen Brotbrechens der jerusalemischen Gemeinde); doch tritt der Wein mehr in den Vordergrund, da er als Symbol für das Blut Christi besonders naheliegend war.

Das Mahl selbst ist also eine feste Größe, die Deutung aber, die der Apostel von ihm gibt, scheint er selbst erfunden zu haben, vom Herrn belehrt. Das erste, was in dieser Deutung hervortritt, ist die Beziehung auf den Tod des Herrn. „So oft ihr dies tut, verkündigt ihr den Tod des Herrn“, sagt Paulus. Die Feier ist etwas, was erneuert werden muß. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, τοῦτο ποιεῖτε, ὅσakis ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, das sagt der Apostel, sowohl nach der Erwähnung des Brotes, wie nach der des Kelches. Das ποιεῖν, das hier wiederholt vorkommt, scheint der technische Ausdruck für eine kultische Feier zu sein, wie später in den Briefen des Ignatius oder bei Justin. In dem ποιεῖν wird die ἀνάμνησις Ἰησοῦ gefeiert.

Diese Erinnerung an Jesus ist in erster Linie Erinnerung an seinen Tod. Das Brot wird als „mein Leib τὸ ὑπὲρ ὑμῶν“, der Kelch als „der neue Bund in meinem Blut“ erklärt. Diese Formeln sind nicht ganz parallel (so schon in den Synoptikern) stilisiert. Sie scheinen daher noch nicht liturgisch festgelegt, sondern ziemlich fließend zu sein. Die erste ist nach der zweiten

chrétien, Paris 1919, S. 281 ff. eine Auslegung der paulinischen Worte gegeben hat, die durch ihre Schärfe und Unvoreingenommenheit unsre Auffassung über die paulinische Eucharistie mächtig fördert.

¹³ Daß die Korinther ein Mahl ohne ausdrückliche Kommemoration des Todes Christi gefeiert haben, wie Loisy meint, S. 283, kann man nicht aus den Worten des Paulus herauslesen, gerade das Umgekehrte muß der Fall sein, da Paulus ja ausdrücklich an das appelliert, was er ihnen längst mitgeteilt hat, woraus sie aber nicht die nötigen Konsequenzen gezogen haben.

¹⁴ Aus den Worten des Paulus ist deutlich, daß eine Rezitation der Stiftungsworte in der Liturgie nicht hat vorkommen können, sonst hätte er nicht an seine persönliche Offenbarung appelliert.

zu verstehen, deren Formulierung weit allgemeiner ist, und die keine Identifizierung mit dem Blute des Herrn enthält.

Da nun die Korinther beim Mahle teilweise unmäßig trinken, einige sich satt essen, andere hungern müssen, bedenken sie offenbar nicht, daß Brot und Wein Vehikel für den Herrn sind, der in ihnen in der Gemeinde als der Sterbende gegenwärtig ist. Wer daher unwürdig ißt oder trinkt, veründigt sich am Leibe und Blute des Herrn, am Heiligen, das sich daher auch rächen wird. Wenn das Brot gebrochen und der Kelch gesegnet wird (also die kultische Feier begangen wird), so bedeutet das eine *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* (1. Kor. 10, 14 ff.). Wie die Heiden bei ihren Mahlzeiten mit den anwesenden Göttern *κοινωνοί* werden, so werden es auch die Christen mit ihrem bei der eucharistischen Feier anwesenden Gott (V. 20b, 21)¹⁵. Paulus redet darum in diesem Zusammenhang von Blut und Leib Christi, weil es der leidende Herr ist, mit dem die Christen vereint werden.

Paulus scheint Brot und Wein nicht mit Leib und Blut Christi identifizieren zu wollen; jene sind ihm nur die äußeren Formen, in denen der (leidende) Herr den Seinigen nahe gebracht wird, und mit ihnen in Gemeinschaft tritt.

Paul assurément ne matérialise pas, ne mécanise pas la présence du Christ au point d'imaginer une transformation physique du pain et du vin dans le corps et le sang de Jésus, une telle substitution de substance n'ayant d'ailleurs aucune raison d'être par rapport au Christ-esprit. Mais pas davantage il ne volatilise cette présence en considérant la participation au pain et au vin comme une simple image, une métaphore en action, qui signifierait l'assistance morale que le Christ donne aux siens ou bien l'union morale que crée entre eux et lui son amour. Les éléments de la cène sont le moyen d'une participation réelle au Christ-esprit, au Christ mort et ressuscité. Comment la chose est possible, une raison un peu exigeante peut se le demander; mais la foi de Paul ne se le demandait pas, et c'est pourquoi Paul n'y trouvait aucune difficulté (κοῖνη).

Das sind nun alles Vorstellungen, die mit denen sehr konform sind, die wir in den späteren Liturgien fanden. Es scheint wirklich eine Linie von Paulus und den paulinischen Gemeinden zu den Gebeten und Hymnen der eucharistischen Gottesdienste der späteren Kirche zu führen.

Alle Gedanken, die wir in den Liturgien der späteren christlichen Kirche verfolgt haben, finden sich eigentlich hier in nuce. Wenn die Christen sich zur Eucharistie versammeln, feiern sie die Erinnerung an den Herrn und verkündigen seinen Tod. Die letzte Formel ist in fast alle älteren Liturgien aufgenommen. Der Heidenapostel hat dem gemeinsamen Mahl der Gemeinden einen ganz bestimmten Sinn verliehen, der mit „seinem“ Evangelium vom „Kreuz“ in nächstem Zusammenhang stand, ja dieses selbst in konzentrierter

¹⁵ Richtig stellt daher κοῖνη die Äußerungen Pauli, 1. Kor. 6, 13 ff., mit der Eucharistie zusammen (S. 295: L'eucharistie est le sacrement de l'union qui fait du Christ et du fidèle un seul esprit; elle réalise cette union; et ni cette union ni ce sacrement ne sont à entendre en symbole).

Weise verkündigte. So scheint er gewissermaßen der Ausgangspunkt jener Seite an der Abendmahlsfeier zu sein, der wir hier gefolgt sind.⁵

Das paulinische Evangelium hat tiefe Wurzeln in der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit. Der Gedanke, den Paulus in die Feier des Brotbrechens hineinlegte, mußte unter Menschen, die einst die Mysterien des Attis, des Osiris-Isis usw. gefeiert hatten, bekannt anmuten, wie auch diese Welt die „Offenbarung“, auf die er sich stützte, vorbereitet hat. Die Mahlzeit selber aber mußte bei einer solchen Anschauung mehr und mehr überflüssig erscheinen, wurzelte sie doch nicht mehr in den Gedanken, die von nun an die Feier beherrschten. Nur als Rudiment ist sie stehen geblieben.

Kap. 9. Nichtchristliche Parallelen mit der alten Eucharistie und nichtchristliche Zeugnisse über dieselbe.

Die Auffassung der Eucharistie als eines Mysteriums des Kreuzes, als einer Feier des Todes Christi und des Todes des Mythen mit ihm bestätigen uns auch gnostische Sakramente, die wahrscheinlich vom christlichen Abendmahl beeinflusst sind.

Epiphanius redet (haer. 26 4, 1 ff.) von den unzüchtigen Zusammenkünften der Mythen im *olkos* *toû* *βυδοῦ* *τῆς* *θανατώδους* *αὐτῶν* *διηγήσεως*. Er schreibt ihnen allerlei geschlechtliche Widerlichkeiten zu, wonach sie ihren Samen als Opfer Gott darbringen, und zwar mit folgender Formel: „ἀναφερόμεν σοι τοῦτο τὸ δῶρον, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.“ *καὶ οὕτως αὐτὸ ἐοδίουνσι μεταλαμβάνοντες τὴν ἑαυτῶν αἰσχρότητα καὶ φασί* „τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦτό ἐστι τὸ πάσχα, δι' ὃ πάσχει τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ ἀναγκάζεται ὁμολογεῖν τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ¹.“ Wie es sich auch mit der Glaubhaftigkeit des Kirchenvaters verhalten mag, die Formeln, die er hier zitiert, werden kaum seine eigene Erfindung sein. Zur gewöhnlichen eucharistischen Formel: dies ist der Leib Christi, werden einige andere Worte hinzugefügt: und dies ist das Passah, durch das unsre Leiber leiden und gezwungen werden, das Leiden Christi zu bekennen (beachte, daß dies bei einem Mahle gesagt wird). Die Mythen „leiden“ also selber durch diese Weihe und „bekennen“ damit das Leiden Christi. Das Bekennen des Leidens (vgl. oben Bekennen des Todes und der Auferstehung) muß etwas sehr Reales bedeuten, sonst wäre der Ausdruck *ἀναγκάζεσθαι* unverständlich.

Auch im Folgenden ist die Ähnlichkeit mit dem christlichen Abendmahl offenkundig. 5, 2 ff. hören wir von dem Fall, daß infolge dieser heiligen Hochzeiten ein Kind geboren wird. Es wird dies, sagt Epiphanius, geschlachtet und als Sakrament genossen. *καὶ δῆθεν τοῦτο τὸ τέλειον πάσχα ἡγοῦνται*. Das erinnert sogar in Einzelheiten an Anklagen, gegen die die Apologeten das Christentum der Kirche zu verteidigen hatten². Für unsern Zweck ist

¹ Epiphanius zitiert 26, 5, 1 eine apokryphe Schrift, in der von dem *ξύλον* *τῆς ζωῆς* geredet wird, wobei aber wahrscheinlich an den Baum des Paradieses zu denken ist, möglicher Weise jedoch auch an das Kreuzesholz.

² Vgl. oben S. 136 ff., 146.

aber besonders zu beachten, daß dieses Abendmahl τὸ τέλειον πάσχα genannt wird. Das deutet darauf hin, daß hier der Gott (oder der Mythe) als ein Sterbender gedacht wird. Die ganze Feier stimmt also auffallend mit dem überein, was wir oben für die christliche Eucharistie nachgewiesen haben, und wird so zu einer Bestätigung der dort gewonnenen Resultate.

Die Samothraker haben nach Hippolyt (Ref. V 8, ed. Wendland, S. 91) ein Mysterium, in dem der christliche Bischof Anklänge an die Eucharistie zu finden meint. τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ σωτῆρος· ἐὰν μὴ πίνητέ μου τὸ αἷμα καὶ φάγητέ μου τὴν σάρκα, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ἀλλὰ κἂν πίνητε, φησί, τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω, ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ἐκεῖ ὑμεῖς εἰσελθεῖν οὐ δύνασθε. Jesu Leib und Blut nehmen wird hier mit dem Trinken seines Kelches, d. h. mit dem Sterben seines Todes, gleichgesetzt. Abendmahl ist mit Todesweihe gleichgesetzt.

In des Clemens Recognitionen wird (I 45) der Name Christi so erklärt: quoniam quidem cum esset filius dei et initium omnium, homo factus est, hunc primum pater oleo perunxit, quod ex ligno vitae fuerat sumtum. Das geht wohl auf den Tod Jesu. Und nun dieser Christus pro laborum refectione simili oleo perunguet, ut et ipsorum lux luceat, et spiritu sancto repleti immortalitate donentur (vgl. die Serapionsliturgie, Gebete XVI. V; auch XVII und oben die Gebete der Thomas-Akte). Die Mythen müssen also in dieselbe Weihe eintreten, in die einst Christus eingetreten ist, um so mit dem heiligen Geiste erfüllt zu werden und die Unsterblichkeit zu erhalten.

Es gibt bekanntlich Autoren, die das christliche Mysterium mit solchen der hellenistischen Mysterienreligionen zusammenstellen. Das ist beachtenswert, und muß für uns von Interesse sein, auch wenn sie dabei nicht direkt das Abendmahl nennen. Denn, ist es wirklich so, daß sie Weihen kennen, in denen der Tod des Meisters wie der der Mythen die Hauptsache ist, warum sollten wir dann uns sonst ganz unbekannte Weihen postulieren, da wir ja gesehen haben, daß jene Gedanken es sind, die die Eucharistie charakterisieren? In dem Maße also, als charakteristische Züge heidnischer Weihen erwähnt werden, die als teuflische Nachahmungen der christlichen angegeben werden, können wir entsprechende Züge auch für diese vermuten.

Mit dieser Tendenz behandelt Firmicus Maternus die Weihen und Kultzeichen der Mysterienreligionen. So stellt er z. B. das Kreuz mit gewissen Mysterienbräuchen zusammen (27, 1), und von diesen sagt er: sacra sua perditus carnifex, pro nefas, per lignum semper renouari disposuit, ut, quia sciebat ita fore ut ligno crucis adfixa uita hominis perpetuae immortalitatis compagine stringeretur, perituros homines ex ligni imitatione deciperet. In sacris Frygiis, quae matris deum dicunt, per annos singulos arbor pinea caeditur et in media arbore simulacrum iuuenis subligatur. In Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus, huius trunci media pars subtiliter excavatur: illic de seguinibus factum idolum Osiridis sepelitur. Ähnliches wird nun auch von den Mysterien der Proserpina erzählt. Alles dies sind aber nur teuflische Nachahmungen des wahren „Holzes“ (lignum), das schon im alten Testament

mehrmals offenbart wurde: die Arche Noah's, der Stab Moses', die Leiter Jakobs, die Bundeslade, ut his omnibus quasi per gradus quosdam ad lignum crucis salus hominum perueniret. Quapropter lignum crucis coeli sustinet machinam, terrae fundamenta conroborat, adfixos sibi homines ducit ad uitam. Lignum diaboli ardet semper et moritur et ad ima tartari credentes homines cum fauillis suis ducit.

So wird das christliche Kreuzesmysterium hier direkt mit den uns auch sonst wohlbekannten Todesweihen der Mysterienreligionen zusammengestellt. Schon der antike Mensch hat eine frappante Ähnlichkeit der christlichen Kreuzesweihen mit den ägyptischen oder phrygischen Mysterienkulten beobachtet. Die Todesweihen derselben, in denen die Mysterien sich um den toten Gott versammeln, ihn beweinen (und dann seine Auferstehung unter Jubel feiern), und ihre Unsterblichkeit davon erwarten, vergleichen sie mit dem christlichen „Kreuz“, wo es also Kreuzesweihen geben muß, und zwar von der Art, die wir oben in Galle für das älteste Christentum haben belegen können. In den Attismysterien wird das Bild des jugendlichen Gottes an einen abgehauenen Baum gebunden, in den ägyptischen ein Osirisbild in einem Baum begraben. Es ist also das Bild des toten Gottes, das Firmicus mit dem christlichen „Kreuz“ zusammenstellt. So scheint er christliche Mysterien zu kennen, die um das „Kreuz“ kreisen, und die damit den Tod Jesu wiederholen wollen. Wie der Teufel *sacra ligni* hat, so die Christen *μυστήρια τοῦ σταυροῦ*. Und mit diesem sterbenden Gott müssen auch die heidnischen Mysterien ans Kreuz geheftet werden, um gerettet zu werden (*ligno crucis adfixa uita hominis . . .*) ganz wie die christlichen (*adfixos sibi homines*). Bei Firmicus treten also beim „Kreuz“ Züge hervor, die wir oben für die Weihe der Eucharistie belegt haben, nur daß diese Weihe hier das Kreuz genannt wird. Aber auch dieser Zug stimmt mit dem erreichten Resultat überein, da ja das Kreuz in den Weihen gezeigt wurde oder die Liturgie in einem Lobgesang auf das Kreuz bestehen konnte.

Auch der große Christenfeind Celsus scheint derartige Mysterien bei den Christen zu kennen. Nach der Schilderung von der Himmelswanderung der Seele (Or. c. Cels. VI 33) fährt Celsus fort: Sie häufen noch Verschiedenes aufeinander, Aussprüche der Propheten und Kreise auf Kreise, Ausflüsse von der irdischen Kirche und von der Beschneidung, eine Kraft, die aus einer gewissen Jungfrau Prunifos entspringt, καὶ ψυχὴν ζῶσαν καὶ σφαζόμενον οὐρανόν, ἵνα ζήσῃ, καὶ γῆν σφαζομένην μαχαίρᾳ καὶ πολλοὺς σφαζομένους, ἵνα ζήσωσι, καὶ παυόμενον ἐν κόσμῳ θάνατον, ὅταν ἀποθάνῃ ἢ τοῦ κόσμου ἁμαρτία, καὶ κάθοδον αἰδῆς στενὴν καὶ αὐτομάτως ἀνοιγομένης πύλας· πανταχοῦ δὲ ἐκεῖ τὸ τῆς ζωῆς ξύλον καὶ ἀνάστασιν σαρκὸς ἀπὸ ξύλου, διότι οἶμαι ὁ διδάσκαλος αὐτῶν σταυρῷ ἐνηλωθῇ καὶ ἦν τέκτων τὴν τέχνην. ὡς εἰ ἔτυχεν ἐκεῖνος ἀπὸ κρημοῦ ἐρριμένος ἢ εἰς βάραθρον ἐωσμένος ἢ ἀγγόνη πεπνιγμένος ἢ σκυτοτόμος ἢ λιθοζόος ἢ σιδηρεὺς, ἦν ἂν ὑπὲρ τοὺς οὐρανοὺς κρημνὸς ζωῆς ἢ βάραθρον ἀναστάσεως ἢ σχοινίον ἀθανασίας ἢ λίθος μακάριος ἢ σίδηρος ἀγάπης ἢ σκύτος ἁγίων [ἔστιν].

Celsus redet allem Anschein nach von kultischen Geschehnissen, von denen er gehört hat, die dann auch in spekulative Theologie umgesetzt worden sind. „Der enge Weg“ und „die sich von selbst öffnenden Tore“ gehen wohl auf das, wovon Celsus eben geredet hat (VI 30 ff.), also die Himmel-

fahrt (bzw. die Hadesfahrt) der Seele, wodurch diese erneuert und neu-geboren wird.

In diesem Zusammenhang erwähnt nun Celsus auch eine Reihe anderer Termini, die vielleicht durch das Stichwort „Leben“ am besten charakterisiert werden könnten; ψυχὴ ζῶσα erklärt Origenes selbst: τάχα δὲ καὶ πρὸς ἀντιδιαστολὴν ψυχῆς νεκρᾶς ἢ ζῶσα ψυχὴ οὐκ ἀγεννῶς παρὰ τισὶ λέλεκται ἢ τοῦ σωζομένου³. An dasselbe haben wir wohl zu denken, wenn Celsus von solchen redet, „die den Tod erleiden müssen, auf daß sie leben“, und daß der Tod bei denen aufgehört hat, die nicht mehr mit der Sünde der Welt zu tun haben, was mit den in der Weihe Gestorbenen der Fall ist.

In diesem Zusammenhang erwähnt nun Celsus τὸ τῆς ζωῆς ξύλον καὶ ἀνάστασιν σαρκὸς ἀπὸ ξύλου. Jenen Ausdruck fanden wir auch bei Epiphanius in den Mysterien der Christen. Das ist etwas, was πανταχοῦ ἐκεῖ vorkommt; dieser Ausdruck ist wohl am ehesten auf die Weißen der Christen in ihren Gottesdiensten zu beziehen. So gibt es auch nach ihm, wie nach Firmicus Maternus, ein lignum, das die Christen zum Leben führt, oder, wie es hier heißt, die Auferstehung des Fleisches mittels des Holzes. Und Celsus weiß auch zu erzählen, wie die Christen zu dieser eigenartigen Auffassung gekommen sein können, daß das Kreuz Leben und Auferstehung verleiht: weil ihr Lehrer an ein Kreuz genagelt wurde und ein Zimmermann seines Gewerbes war.

Haben wir die Worte des Celsus richtig verstanden, so haben wir einen neuen Zeugen für die Kreuzesmysterien der Christen, in denen das Kreuz als Symbol des Kreuzestodes des Meisters erscheint, welches die Mysterien mit sterben und mit leben läßt. Weil sie ihren Meister nachahmen, werden sie unsterblich: wäre dieser, meint Celsus, von einem Abhang hinuntergestürzt oder in einen Abgrund gefallen oder mit einem Stricke erwürgt worden . . . dann wäre die Rede von einem Abhang des Lebens . . . oder von einem Abgrund der Auferstehung oder von einem Stricke der Unsterblichkeit . . .⁴. Überall ist also die Voraussetzung für die Satire des Celsus eine Anschauung, daß die Mysterien durch Nachahmung des Meisters Unsterblichkeit gewinnen. Hier verstehen wir das Stichwort des Celsus: πολλοὺς σφαζομένους, ἵνα ζήσωσι.

Nun ist es zwar wahr, daß Origenes von diesen Dingen zum Teil bekennt, daß er davon gar nichts wisse und sie zum andern Teil aus Mißverständnissen erklärt. In nicht wenigen Fällen verweist er dabei auf die Häretiker, deren religiöse Praxis er jedoch kaum besser kennt als Celsus, dessen Werk ja in mancher Hinsicht auf sehr guten Quellen zu ruhen scheint. So viel scheint zwar gewiß, daß in der Zeit des Origenes diese „Mysterien“ in der Großkirche nicht mehr allgemein geübt wurden, das schließt aber

³ Der Mysterie wird neugeboren, ein neuer Mensch, feiert den Tag als seinen Geburtstag usw., alles wohlbekannte Vorstellungen.

⁴ Das Taurobolium kennt eine Grube, das Schwert spielt in den Mithrasweißen eine Rolle (Cumont will das nur als eine Probe des Mutes des Mysteristen verstehen, was mir nicht einleuchten will) usw. Celsus hat also die Beispiele nicht zufällig gewählt. Vgl. auch Or. c. Cels. VIII 15.

nicht aus, daß sie zur Zeit des Celsus in weiten Kreisen im Schwange gewesen sind⁵.

An Celsus schließen wir das Zeugnis Lucians, also noch eines Schriftstellers aus der Mitte des 2. Jahrhunderts. In seiner Satire auf den Tod des Peregrinus erzählt er von den Christen (11): τὸν <μάγον> γοῦν ἐκεῖνον ἐπὶ σέβουσι τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καὶ νῦν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν εἰς τὸν βίον. Die Christen verehren also nach Lucian „den Mann, der in Palästina gekreuzigt ist“, weil er „dies“ neue Mysterium, „diese“ neue Weihe in die Welt eingeführt hat. Das ταύτην kann kaum auf etwas anderes als auf ἀνασκολοπισθέντα gehen: er hat das Mysterium des Kreuzes eingeführt, weil er selbst gekreuzigt worden ist, es handelt sich also um dieselben Gedanken, die wir auch bei Celsus gefunden haben.

⁵ Die große Veränderung betreffs der Eucharistie scheint eben um das Ende des 2. Jahrhunderts begonnen zu haben, indem damals die Opferauffassung sich allmählich der eucharistischen Feier bemächtigte. Die hier benutzten Texte klingen am besten an die Kreuzesweihe der Petrus- und Andreas-Akten an, die man dann bald für apokryph hielt.

Dritter Hauptteil: Die Auffassung des Kultus im allgemeinen nach nichteucharistischen Quellen.

Kap. 10. Das archäologische Material.

Der Kultus spielt gewöhnlich in einem heiligen Raum, der nicht selten die Erinnerung an das bewahrt hat, was dort geschehen ist.

Nach den oben verwendeten Texten ist das Kreuz das Symbol, das wir vor allem im Kultraum zu finden erwarten. In den Thomas-Akten fanden wir die Angabe, daß im Mysterium das Kreuz gezeigt wurde; Ähnliches haben wir in den Johannes-Akten gesehen. Clemens Alexandrinus erwähnt es auch und sieht in dem an den Pfahl gebundenen Odysseus ein Symbol desselben. Auch eine große Reihe Hymnen, in denen das Kreuz gepriesen wird, ist uns aus dieser frühen Zeit bewahrt worden.

Nun ist in der Tat das Kreuz der älteste christliche Raumschmuck, den wir kennen. Zu gleicher Zeit ist es in der Form der gleichschenkeligen *crux* in den Katakomben Kleinasiens, Roms und Carthagos zu belegen¹. Aber für seine vorherrschende Stellung schon in der frühesten uns erreichbaren Zeit zeugt weit mehr als die Altertümer aus dieser Zeit die Rolle, die es lange Zeit auch in der späteren christlichen Kunst gespielt hat.

Die berühmten Mosaiken in Rom oder Ravenna haben noch heute nicht selten im wichtigsten Raum der Kirche, in der Wölbung der Apsis, als Hauptschmuck das Kreuz, in einer Landschaft oder auf einem Hügel stehend, von Sämmern umgeben, usw.². Ein Kreuz in der Apsis kennt schon Eusebius als alten Brauch³. Eine altkyrische Kirchenordnung⁴ setzt es dort als Regel voraus: unter den Vorschriften für die Weihe der Kirche findet sich auch die: ... *similiter desuper unguantur et cancelli aditus sanctuarii, itemque unguatur crux defixa in pariete, si exstat, ut deosculanti illam exhalet bonum odorem*. Spuren solcher Kreuze, die an die Wand gemauert sind, erwähnt z. B. Strzngowski für eine Reihe mesopotamischer Kirchen (S. 159).

Daß wir es hier wirklich mit Ideen zu tun haben, die der allerfrühesten Zeit entstammen, geht aus den späteren Bilderstreitigkeiten hervor. Das alte Christentum ist wie das Judentum eine bildlose Religion gewesen, die nur symbolische Darstellungen als Schmuck des heiligen Raumes gekannt hat. So-

¹ Vgl. L. Bréhier, *L'art chrétien*, Paris 1918, S. 34 ff.

² Vgl. Strzngowski, *Den kristna kyrkokonstens uppkomst*, Upsala 1920, S. 156 ff., 192 ff. u. a.; Schmalz, *Mater ecclesiarum*, Straßburg 1918, S. 134 ff.

³ Bréhier, a. a. O., S. 62.

⁴ Rahmani, *Vetusta documenta liturgica*, Monte Libano 1908, S. 34.

bald man über diese Grenze hinaus ging, regte sich Widerspruch der älteren Richtung. Aber nie wird dabei das Kreuz angegriffen. Auch als eine reichere bildende Kunst Eingang gefunden hatte, hält sich doch noch die einfache Darstellung des Kreuzes, wie wir es oft als Zentralfigur auf Sarkophagen mitten in sonst geschichtlichen Szenen antreffen, nicht selten mit Kranz oder Monogramme Christi⁵. Die belehrende Tendenz, die die Bilder in die Kirchen eingeführt hat, wagt anfangs nicht sich an dem Allerheiligsten zu vergreifen, wie noch des Nilus berühmte Antwort auf die Frage des Eparchs Olympiodor (Migne, P. G. 79, Sp. 577), ob er seine Kirche mit Bildern von Jagd und Fischfang, mit Darstellungen von allerhand Getier und Schlangen, und im Schiffe mit zahllosen Kreuzen schmücken solle, bezeugt: Es wäre knabenhaft und kindisch, durch diese Dinge das Auge der Gläubigen zu verwirren. Dagegen steht es einem festen und männlichen Geiste an, im Heiligtum gegen den Osten des Allerheiligsten ein einziges Kreuz aufzustellen. στεφρὸν δὲ καὶ ἀνδρώδους φρονήματος οἰκεῖον, τὸ ἐν τῷ ἱερατείῳ μὲν κατὰ ἀνατολὰς τοῦ θειοτάτου τεμένους ἓνα καὶ μόνον τυπῶσαι σταυρόν. δι' ἑνὸς γὰρ σωτηριώδους σταυροῦ τὸ τῶν ἀνθρώπων διασώζεται γένος, καὶ τοῖς ἀπηλπισμένοις ἔλπις πανταχοῦ κηρύσσεται. Bilder aus dem alten und neuen Testament sollen das Schiff erfüllen, ὅπως ἂν οἱ μὴ εἰδότες γράμματα μηδὲ δυνάμενοι τὰς θείας ἀναγινώσκειν γραφὰς τῇ θεωρίᾳ τῆς ζωγραφίας μνήμην τε λαμβάνωσιν τῆς τῶν γνησίως τῷ ἀληθινῷ θεῷ δεδουλευκότων ἀνδραγαθίας . . . ἐν δὲ τῷ κοινῷ οἴκῳ πολλοῖς καὶ διαφόροις οἰκίσκοις διειλημμένῳ ἀρκεῖσθαι ἕκαστον οἰκίσκον πεπηγμένῳ τιμίῳ σταυρῷ, τὰ δὲ περιττὰ καταλιμπάνειν ἀναγκαῖον νομίζω.

Das Kreuz scheint also der Hauptschmuck des alten gottesdienstlichen Raumes gewesen zu sein, ja überhaupt der einzig erlaubte Schmuck. Es schmückte die Wölbungen der Apsiden, und wenn die Vorhänge bei Seite gezogen wurden, wurde es den Augen der Gläubigen enthüllt, die es dann mit Lobliedern und Hymnen begrüßten, wie wir oben gesehen haben. Diese archäologischen Tatsachen sind ein neuer Beweis für das früher gewonnene Resultat, wonach das Kreuz nebst den Gedanken, die sich um dasselbe konzentrierten, zentral für den Kultus der alten Christen gewesen ist; denn wenn es der Schmuck des christlichen Tempels ist, muß es auch wohl eine Rolle im täglichen Kultus gespielt haben. So weist denn auch die Legendenliteratur der Volksfrömmigkeit⁶ nicht selten auf das Kreuz hin in Formeln, die wohl nur aus dem Bilderkreise der Kirchen entliehen sein können⁷.

Aber nicht nur an der Wand scheint das Kreuz den Gläubigen entgegengeköhnt zu haben. Das Vorkommen des Kreuzes im christlichen Kultus zeigt

⁵ Mehrere Beispiele z. B. im Lateranmuseum in Rom; vgl. auch W. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst*, Berlin 1914, S. 113.

⁶ Schmalz, a. a. O., S. 280, hat das Material sehr vollständig gesammelt; ich nehme es daher nicht hier auf.

⁷ Vgl. z. B. die Schilderung des Petrus-Evangeliums (9, 39), von der Auferstehung Jesu: . . . ἐξελθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρες, καὶ τοὺς δύο τὸν ἓνα ὑπορδούντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθούντας αὐτοῖς . . . καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης: ἐκήρυξας τοῖς κοινωμένοις; καὶ ὑπακοὴ ἤκουετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅτι ναί. Das Kreuz bedeutet also hier deutlich die Hadesfahrt Jesu. Vgl. auch, wie das Kreuz das Zeichen des Endes ist, z. B. in der Elias-Apokalypse oder Kyrill, Kat. XV 22. Vgl. auch Mart. Mt. 26

auch Minucius Felix' Octavius 9: Et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caeremonias fabulatur, congruentia perditis sceleratisque tribuit altaria, ut id colant quod merentur. Als caeremoniae der Christen werden also hier angegeben, teils ein gekreuzigter Mensch, teils crucis ligna feralia, also wohl Kreuze, die im Gottesdienste verwendet werden (sie werden ja bald nachher altaria genannt, und es wird von den Christen gesagt, daß sie jene „verehren“; vgl. die Verwendung des Wortes θυσιαστήριον bei Ignatius). Beides wird hier charakteristischerweise als „caeremoniae“ zusammengestellt: die Worte sind zwar knapp und nicht ganz deutlich, aber in dem Lichte unsrer obigen Ergebnisse ist diese Ausdrucksweise verständlich. Minucius Felix gibt hier die „Sabeln“ einer Schrift, die er widerlegen will, wieder, die wahrscheinlich in eine sehr alte Zeit zurückgeht, in der also schon die von uns hier verfolgten Gedanken zu belegen sind.

Das wird nun bestätigt durch die Antwort des Minucius Felix auf diese Anklage: cruces etiam nec colimus nec optamus. Er will damit wohl nur die Angabe, daß die Christen die Kreuze verehren, bestreiten, nicht dagegen ihre Existenz in den christlichen Kirchen überhaupt. Das optamus geht wohl auf das Martyrium⁸. Dagegen meint er, überall in der heidnischen Welt werde das Kreuz verehrt: vos plane qui ligneos deos consecratis, cruces ligneas ut deorum vestrorum partes forsitan adoratis. nam et signa ipsa et cantabra et vexilla castrorum quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae. Tropaea vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem verum et adfixi hominis imitantur . . . crucis signum est, et cum homo porrectis manibus deum pura mente veneratur (29). Das also was die Heiden den Christen als etwas Lächerliches vorwerfen, das haben sie selber entweder in der Natur oder in ihrer eigenen Religion: ita signo crucis aut ratio naturalis innititur aut vestra religio formatur⁹.

Auch als liturgischen Gestus finden wir das Kreuz im alten Kultus der Christen, indem der Priester oder die Gläubigen die Arme ausbreiten oder die Hände ausstrecken. Dafür haben wir interessante Zeugnisse in den Oden Salomos:

„Ich breitete meine Hände aus und nahte mich meinem Herrn,

Weil das Ausstrecken meiner Hände sein Zeichen ist;

Mein Ausstrecken (ist) das ausgestreckte Holz, das am Wege des Rechtfassenen aufgehängt war“ (vgl. fast wörtlich dasselbe Ode 27),

mit diesen Worten beginnt die 42. Ode Salomos, die von der Hadesfahrt

und die Beschreibung des Asterius von Amasea von einem Märtyrergemälde: εὐχομένη δὲ ταύτῃ φαίνεται ὑπὲρ κεφαλῆς τὸ σημεῖον . . . σύμβολον οἶμαι τοῦ πάθους, ὅπερ αὐτὴν ἐξεδέχeto (zitiert nach Koch, Die altchristliche Bilderfrage, Göttingen 1917, Sordf. 3. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. N. S. 10, S. 67).

⁸ Vgl. 12: et iam non adorandae sed subeundae cruces. Martyrium und Kreuz werden also auch in dieser Weise zusammengestellt: die Christen beten nicht das Kreuz an, sie nehmen es auf sich, in der Weißen oder im Martyrium.

⁹ Koch, a. a. O., S. 50, schließt m. E. falsch aus dem „ita signo crucis aut ratio naturalis innititur aut vestra religio formatur“, daß das signum crucis nicht in der christlichen Religion zu sehen ist.

Christi, seinem Siege über den Tod und seiner Befreiung der Gefangenen handelt. Hier spielt die Ode wohl auf eine liturgische Sitte an, durch die das Kreuz Christi versinnbildlicht wurde. Und da es als Einleitung zur Hadesfahrt da steht, liegt es wohl am nächsten, auch hier das Kreuz als Symbol des Todes und der Auferstehung (Jesu und der Seinigen) zu bezeichnen. Wir hätten also hier eine Ode, die bei jenen Gottesdiensten gesungen wäre, in denen wohl das Kreuz, in der Form eines liturgischen Gestus, eine große Rolle spielte¹⁰.

Das große Zeichen des Endes, das Didache 16,6 σημεῖον ἐκπεράσεως nennt, und das sich am Himmel zeigen wird, ist wohl auch das Kreuz (vgl. Cyrill, Kat. XV 22), obgleich wohl hier wie in den Oden Salomos durch das Ausbreiten der Arme zustande gebracht, und zeugt dann von seiner Bedeutung schon in dieser frühen Zeit.

Daß wirklich derartige Gesten auch in der christlichen Liturgie vorgekommen sind, bezeugt wohl Cyprian Ep. 64, 2: *quomodo putat manum suam transferri posse ad dei sacrificium et precem domini quae captiva fuerit sacrilegio et crimini?*

Der altertümliche, so viele eigentümliche Züge bewahrende Canon 40 der äthiopischen Kirchenordnung, der in zwei Versionen erhalten ist, hat eine derartige Vorschrift für die Taufe (Horner, S. 164): „When therefore he will come to baptism, he who will baptise him shall take him, and having turned him then to the west, with his right hand or both his hands outstretched, and his face opposite towards the east without fear — and if he was a fullgrown man he shall speak.“ Es scheint der Täufling selbst zu sein, der hier mit ausgestreckten Armen (in Kreuzesform) stehen soll (vgl. auch die Taufe Theons, Act. Pt. Verc. 5, wo es von ihm heißt: *signatus est sancto tuo signo*).

Was hat aber das Kreuz den Frommen zu sagen? Denn ohne weiteres ist sein Sinn nicht klar. Es ist zunächst zu beachten, daß zuerst nur das Kreuz dargestellt wird, aber nie der Gekreuzigte. Die älteste Darstellung des letzteren, das berühmte Spottkruzifix vom Palatin, ist ja ein Werk von Spöttern. Die erste erweiternde Andeutung bildet dann das Schmücken des Kreuzes mit dem Monogramm Christi oder mit seinem Medaillon¹¹. Und frühestens im 5. Jahrhundert erscheint Christus selbst am Kreuze hängend, doch ist er dann noch nicht angenagelt, sondern steht nur mit ausgestreckten Armen da, mit einem Ausdruck des Jubels und Triumphes im Gesicht¹².

Es können also nicht die Leiden des Herrn sein, die hier in erster Linie dargestellt werden: dann würde ja die Hauptsache fehlen. Das Kreuz ist nicht Zeichen der Schmach oder der Strafe, sondern des Sieges. Es kann daher nicht das Leiden als stellvertretende Versöhnung oder als Sühneleistung bezeichnen: alles das sind Gedanken, die man nicht auf jene Weise ausgedrückt hätte, und die auch charakteristischerweise in unsren Hymnen und Gebeten fehlen.

¹⁰ Vgl. auch Ode 35, 8. 37, 1. 21, 1?

¹¹ Vgl. Schmalz, a. a. O., S. 278 ff.

¹² Vgl. Reil, Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi, Leipzig 1904, in Sifers Studien über christliche Denkmäler, 2. Heft. — In den Hymnen wird ja auch nicht das Kreuz beweint, sondern gepriesen.

Was es zu verkündigen hat, ist der Sieg des Heilands über Tod und Teufel und unser Sieg durch ihn.

Unzählig sind die Zeugnisse dafür: ich erinnere hier nur an das, was wir oben vom „Kreuz“ bewiesen haben und wie das mit der Akklamation, die so oft mit dem Kreuzeszeichen verbunden wird, dem Ruf: IC XC NIKA¹³ vortrefflich übereinstimmt. Nicht als ein allgemeines „Sinnbild von der Herrschaft des Herrn über die Welt“ (so Wulff, S. 199), sondern als Zeichen seines Sieges im gewaltigen, mythisch gedachten Kampfe des Heilands schmückt das Kreuz die Apsis des kirchlichen Raumes. Es liegt in diesem Bild eine großartige Zusammenfassung dessen, was den Inhalt des altchristlichen Kultes ausmachte. Wenn die Frommen das Kreuz erblickten, malte sich ihre Phantasie nicht die Schmerzen des Herrn auf dem Hügel Golgathas aus, sondern sie sehen ihren Heiland in den Hades steigen und den Kampf mit dem Teufel siegreich austämpfen und seine Gefangenen befreien, unter die sie selber jetzt durch die Weihe aufgenommen werden. Mit ihm werden sie ans Kreuz befestigt (cruci adfixi, τῷ ὕλῳ προσδεσμένοι)¹⁴ und machen dadurch dieselbe Fahrt mit.

Vielleicht können wir noch weitergehen, sind doch Bild wie Wort primitiven Menschen nicht nur leere Produkte menschlicher Phantasie, sondern kraftgeladene Realitäten, die ihre Wirkungen oft mächtig ausüben. So ist im Kreuz die Wirkung des christlichen Heilsmysteriums konzentriert, ja latent vorhanden, wird durch die Gegenwart des Kreuzes stetig ausgeübt. Solche Gedanken, die uns ja aus allen Gebieten der Religionsgeschichte wohl bekannt sind, und die die Religion als Schöpferin der Kunst erscheinen lassen, haben sich auch mit dem Kreuz verbunden. Das kann jedoch hier nicht näher verfolgt werden.

Nicht nur wenn die Augen das Kreuz sahen, haben die Christen sich des Kreuzesmysteriums erinnert; auch sonst gibt es noch eine ganze Bilderwelt, die sie wahrscheinlich zum nicht geringen Teil vom Judentum übernommen haben, in der sie Symbole dieses Mysteriums zu finden meinten. Ich denke dabei an den Schmuck der Katakomben, die wohl nicht selten, besonders in den sog. Kapellen, gottesdienstlichen Zwecken gedient haben. Ohne auf die Frage der Bedeutung der sog. fractio panis und verwandter Darstellungen in den sog. Sakramentskapellen besonders der Calixtus-Katakombe einzugehen — ich halte diese Szenen doch für Darstellungen christlicher Eucharistieen (vgl. oben S. 73 ff.) — muß ich doch die gewöhnlichsten übrigen Typen der Katakombenmalerei hier behandeln.

Denn die Christen scheinen auch in diesen das Kreuz wiedergefunden zu haben, ganz wie wir oben fanden, daß das bei der Darstellung des an den Pfahl gebundenen Odysseus der Fall war. So werden wenigstens diese Szenen von einigen christlichen Autoren schon vom 2. Jahrhundert an gedeutet. Ich betone nur, daß die Bilder nicht aus diesem Motiv entstanden sind, ihr Inhalt ist ja allem Anschein nach vom Judentum her übernommen¹⁵,

¹³ Zur Formel vgl. Peterson, a. a. O., S. 4 ff.

¹⁴ Auf einem Jaspis im British Museum sieht man einen Fisch, placiert auf dem Querbalken eines Anters; vielleicht ist die Darstellung so gewählt, um sowohl Christus als den Gläubigen dadurch zu bezeichnen.

¹⁵ Vgl. Michel, Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit, Leipzig 1902, in Siders

dessen Gebete sie illustrieren, aber die Christen haben sie in ihrer Weise verstanden.

γινώσκετε οὖν, ὦ ἄνδρες, sagt Justin Dial. 138, ἔφην, ὅτι ἐν τῷ Ἡσαΐα λέλεκται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν Ἱερουσαλήμ, ὅτι „ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ τοῦ Νῶε ἔσωσά σε“ (vgl. Jes. 54, 8. 9?). τοῦτο δέ ἐστιν ὃ ἔλεγεν ὁ θεός, ὅτι τὸ μυστήριον τῶν σωζομένων ἀνθρώπων ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ γέγονεν · ὁ δίκαιος γὰρ Νῶε μετὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ, τουτέστι τῆς τε γυναικὸς τῆς αὐτοῦ καὶ τῶν τριῶν τέκνων αὐτοῦ καὶ τῶν γυναικῶν τῶν υἱῶν αὐτοῦ, οἵτινες ἀριθμῶ ὄντες ὀκτώ, σύμβολον εἶχον τῆς ἀριθμῶ μὲν ὀγδόης ἡμέρας, ἐν ἣ ἐφάνη ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἀναστὰς, δυνάμει δ' αἰεὶ πρώτης ὑπαρχούσης · ὁ γὰρ Χριστὸς, πρωτοτόκος πάσης κτίσεως ὢν, καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονε, τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου (vgl. 3), τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος, ὃν τρόπον καὶ ὁ Νῶε ἐν ξύλῳ διεσώθη ἐποχούμενος τοῖς ὕδασι μετὰ τῶν ἰδίων. ὅταν οὖν εἴπη ὁ προφήτης · ἐπὶ Νῶε ἔσωσά σε, ὡς προέφην, τῷ ὁμοίως πιστῷ λαῷ πρὸς θεὸν ὄντι καὶ τὰ σύμβολα ταῦτα ἔχοντι λέγει · καὶ γὰρ ῥάβδον ἔχων ὁ Μωσῆς μετὰ χεῖρα διὰ τῆς θαλάσσης διήγαγεν ὑμῶν τὸν λαόν (s. auch Firmicus Maternus 27, 4 ff.).

Ähnliche Spekulationen kommen im 86. Kap. vor. ὅτι δὲ μετὰ τὸ σταυρωθῆναι τοῦτον, ὃν ἐνδοξον πάλιν παραγενήσεσθαι ἀποδεικνύουσιν αἱ γραφαί, σύμβολον εἶχε τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐν τῷ παραδείσῳ πεφυτεῦσθαι ἐλέλεκτο, καὶ τῶν γενησομένων πᾶσι τοῖς δικαίοις, ἀκούσατε. Μωσῆς μετὰ ῥάβδου ἐπὶ τὴν τοῦ λαοῦ ἀπολύτρωσιν ἐπέμφθη, καὶ ταύτην ἔχων μετὰ χεῖρας ἐν ἀρχῇ τοῦ λαοῦ διέτεμε τὴν θάλασσαν, διὰ ταύτης ἀπὸ τῆς πέτρας ὕδωρ ἀναβλύσαν ἑώρα · καὶ ξύλον βαλὼν εἰς τὸ ἐν Μερρᾷ ὕδωρ, πικρὸν ὄν, γλυκὺ ἐποίησε ... In allen diesen Dingen sehen die Christen das Kreuz symbolisiert: in der Leiter Jakobs, dem Stabe Aarons, dem Baume im Haine von Mamre, wo Gott Abraham besuchte usw. ὡς καὶ ἡμᾶς βεβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἀμαρτίαις, ἃς ἐπράξαμεν, διὰ τοῦ σταυρωθῆναι ἐπὶ τοῦ ξύλου καὶ δι' ὕδατος ἀγνίσαι ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἐλυτρώσατο καὶ οἶκον εὐχῆς καὶ προσκυνήσεως ἐποίησε. Alle diese Bilder sind den Christen also ein Symbol der Errettung und zwar durch das „Kreuz“.

Es schien mir notwendig, diese Frage hier wenigstens flüchtig zu streifen. Mir scheinen jene Forscher den Sinn der Katafombenbilder am richtigsten getroffen zu haben, die darin ein Symbol der Errettung, „des Heils“ sehen, und zwar haben die Christen mit Vorliebe das „Kreuz“ in diesen Darstellungen gefunden, in der Arche Noahs, dem Stab Moses, sei es beim Durchgang durch das Rote Meer oder beim Spalten des Felsens, in Jonas Geschichte, in der von den drei Männern im glühenden Ofen. Und der neutestamentliche Bilderzyklus schließt sich vortrefflich daran an (beachte die stets vorkommende Erwähnung des Lazarus). Die Bilder sind nicht didaktisch, das ist richtig; aber auch nicht, wie wohl die jetzt herrschende Auffassung will, in erster Linie eschatologisch¹⁶, sondern sie sind, wie schon u. a. Wulff und besonders Le Blant und Michel zu verfechten versucht haben, liturgisch-kultisch zu verstehen. Sie

Studien ... 1. Heft, und O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst, Berlin 1914, S. 69 ff.

¹⁶ Vgl. 3. B. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie², Paderborn 1913 S. 248 ff.

sind aus derselben Tendenz hervorgewachsen, aus der überhaupt die primitive Kunst hervorging¹⁷. Die Bilder sind wie ewige Riten, die nie aufhören, die errettenden Kräfte in Wirksamkeit zu halten. Wie auf Amuletten Bilder sich finden, um die Wirkung des Gebets gleichsam zu einer dauernden für ihren Träger zu machen, so ist es wohl auch mit den Gemälden der Katafomben. Die in Albanien gefundene Schale von Podgoriza¹⁸, deren eingeschliffene Darstellungen von denen der Goldgläser nur durch ihren primitiven Stil abweichen, zeigt auch deutlich diesen Sinn der Szenen: nur ein Wunder Christi (die Erweckung des Lazarus) befindet sich hier unter einer Reihe jüdischer, und die beigelegten, den Gebeten offenbar entstammenden Formeln geben uns Aufschluß über die Absicht: „Lazarus hat der Herr (wiedererweckt), Jonas aus dem Bauche des Seeungeheuers (befreit), Daniel aus der Löwengrube usw.“¹⁹.

Die Katafombendarstellungen scheinen aus diesem Motiv herausgewachsen zu sein: sie illustrieren und bewirken die Errettung der Frommen. In den sog. Sakramentskapellen²⁰, wo Taufe und Abendmahl (nicht selten als Brotwunder) die Hauptdarstellung sind, werden ihre Wirkungen durch die anderen Darstellungen versinnbildlicht und erhöht. Der Gläubige wird im Gichtbrüchigen, im Lazarus, Daniel, Noah usw. wiedergefunden, die früher (durch das Kreuz) errettet worden sind, und es ist die „Euche“, das Gebet selbst, die uns nunmehr als „orans“ neben einer symbolischen Darstellung, wie der Lazarus-Szene der *Capella graeca*, oder losgelöst von allen Bildern im Deckenschmuck — so z. B. ebenda inmitten der Weinranken — entgegentritt²¹.

In dieser Weise ist, wie mir scheint, die Entstehung des ältesten christlichen Raumschmucks zu verstehen. Es ist das im Bilde versteinerte Gebet.

In den Katafomben gilt dieses Gebet, das durch die bildliche Darstellung fast als stetig wirksam gedacht wird, nicht nur den Mysten, die hier Gottesdienst feiern, sondern auch und zwar in besonderem Maße den Gestorbenen. Wie die Messe ihnen zur Auferstehung verhilft, wenn man sie für sie halten läßt oder ihre Namen darin genannt werden, so wollen diese Darstellungen des „Kreuzes“ in den Grabkammern die Toten an den Wirkungen des „Kreuzes“ dauernd teilnehmen lassen. (In diesem Sinne sind sie wohl auch eschatologisch.) Nicht daß dies der einzige Sinn ist, aber allem Anschein nach hat diese Auffassung mit hineingespielt und zu dieser Ausschmückung der Grabräume beigetragen. Nicht ohne Grund finden sich wohl diese Darstellungen dort, wo Tod und Vernichtung über das Leben zu triumphieren scheinen, um auch dort die christliche Heilsbotschaft zu predigen.

¹⁷ Vgl. Jane Harrison, *Ancient Art and ritual*.

¹⁸ Vgl. Wulff, a. a. O., S. 69 ff.

¹⁹ Als Beispiele derartiger christlicher Gebete vgl. die mozarabische Messe Nr. 4 bei Sérotin, S. 255 (mit der Schlußformel: *ita et ego per te valeam antiquum hostem conterere tuae crucis victoria*) oder die nestorianische (Renaudot II, S. 635, mit der Schlußformel: *dignosque vos efficiat dominus et deus noster illa promissione non fallaci quam in evangelio suo pronuntiavit discipulis suis dicens: Amen, dico vobis: quicumque manducat corpus meum et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo et ego resuscitabo eum in novissimo die et in iudicium non venit sed transit a morte in vitam aeternam*).

²⁰ Zum Folgenden vgl. Wulff, a. a. O., S. 69 ff.

²¹ Bald verallgemeinert sich jedoch die Bedeutung der Gestalt dahin, daß man in ihr den in die Seligkeit eingegangenen, anbetenden Verstorbenen erkannte. In derselben Weise kann überall eine Verschiebung eintreten.

Überall, auch draußen in der Welt, sehen die Christen dies heilige Zeichen ihres Glaubens. Wie in den Bildern des Alten Testaments, so auch in den Standarten der römischen Legionen oder im Gebetsgestus. Sie halten es nicht — das zeigt diese Tatsache — für das Symbol einer kleinen Winkelgemeinde, sondern Gott selbst hat es der ganzen Welt offenbar gemacht, wenn die Menschen es nur sehen wollen. Schon in Noahs Tagen wurde dieselbe Botschaft durch seine Rettung in der Arche gepredigt. Das Christentum ist nicht eine neue, erst in diesen Tagen anfangende Religion, es war schon im Anfang der Weltgeschichte da. Kühner und bewußter als die Vertreter anderer Mysterienreligionen wagten diese Gläubigen also den Universalismus ihrer Mysterien zu predigen.

Auch diese Tatsache hat für unser Thema eine gewisse Bedeutung. Denn selbstverständlich gilt hier, daß nur wer sucht, finden kann. Es ist dies also ein Zeugnis dafür, wie sehr „das Kreuz“ im Zentrum der volkstümlichen Frömmigkeit steht, da man es überall zu finden vermeint.

Kap. 11. Amt und heiliges Wort.

Ist das oben erreichte Resultat einigermaßen richtig, dann ist die Liturgie der Eucharistie nicht mit einem Male fertig übernommen, weder von der Synagoge noch von den hellenistischen Mysterienreligionen. Gebete sind zwar von beiden Seiten später von den Christen direkt übernommen worden, aber es sind nicht solche, die die Entwicklung der eucharistischen Liturgie bestimmt haben¹. Diese Entwicklung scheint vielmehr selbständig vor sich gegangen zu sein, aus ihren inneren Voraussetzungen heraus, und dabei die Geschichte der alten Kirche wiederzuspiegeln.

Nur eine Seite der Liturgie ist hier zur Behandlung gekommen, die aber wenigstens in den beiden ersten Jahrhunderten des hellenistischen Christentums die wichtigste gewesen zu sein scheint.

Paulus ist es gewesen, der allem Anschein nach als erster die Verkündigung des Todes Christi im Herrenmahle erblickte. Die Feier scheint im Ganzen formlos verlaufen zu sein, obgleich das bestimmte „dieses Brot“, „dieser Kelch“ wohl schon gewisse feste Sitten voraussetzt. Eine bestimmte Liturgie scheint Paulus nicht zu kennen, nur ist er dessen gewiß, daß der Herr selbst sich einfindet, wenn die Christen sich versammeln, und daß man sich seines Todes dabei erinnert.

Wie dies im Gemeindeleben umgesetzt wurde, können wir wenigstens vermutungsweise aussprechen, wenn wir die eucharistischen Gottesdienste in das übrige Kultleben einsetzen, das wir aus den paulinischen Gemeinden kennen. Die kurzen Notizen der Apostelgeschichte über das Gemeindeleben in Antiochia oder das was Paulus über die Zusammenkünfte der Christen in Korinth er-

¹ So hat Boussset eine ganze jüdische Gebetsammlung in den apostolischen Konstitutionen aufgezeigt (Gött. Gel. Nachr. 1915, S. 435 ff.). Ein heidnisches Gebet in christlicher Tracht ist P. Berol. 9794, 43 ff. (Altchristl. Texte, Berliner Klassifizierte Texte herausgegeben von der Generalverwaltung der Kgl. Museen zu Berlin, 1910, S. 110), vgl. Reitzenstein, Gött. Gel. Nachr. 1910, S. 325 ff.

zählt, stimmen darin überein, daß überall der pneumatische Charakter der Feier stark hervortritt. Propheten treten in Antiochia auf (Apg. 11, 28; 13, 1), während des Dienstes redet der Geist (13, 2). Das geht aus dem 1. Korinther-Brief noch stärker hervor (12–14), wo wir hören, wie die Propheten auftreten, ihre Hymnen singen, ihre Offenbarungen bekommen und oft mehrere auf einmal im Geiste reden². Wenn Paulus auch für Ordnung und Anstand beim Gottesdienst eintritt, so steht er doch selbst prinzipiell auf demselben Standpunkt wie seine Gemeinde.

Aus christlichen wie hellenistischen Gemeinden ist uns ein derartiges Kultleben auch sonst bekannt. Wenn in der Gemeinde das Gebet beginnt – so hören wir aus Hermas für die Gemeinde in Rom (Mand. XI 9ff.; vgl. auch Irenäus V 6, 1) –, dann fängt der Prophet, der vom Gottesgeist getrieben ist, an zu reden, wie der Herr will, während der böse Geist aus dem falschen Propheten weicht, und dieser stumm dasteht, außer Stande, auch nur ein Wort zu sagen. In des Irenäus Bericht über den Gnostiker Martus (I 13) treten ähnliche Züge aus dem Kultus in den Vordergrund, auch wenn der Christ das Prophezeien des Häretikers und seiner Gläubigen für leeren Betrug hält, wie auch Celsus es tut, wenn er von den umherziehenden Gottesöhnen erzählt (Or. c. Cels. VII 9).

Wer den Geist hat, Gesichte sieht, Offenbarungen empfängt, mit Zungen redet, ist als solcher der Leiter des Gottesdienstes, mag er auch nicht derselben Gemeinde angehören, sondern ein zufälliger Gast aus fremden Ländern sein. Einen solchen darf man nicht prüfen, und seine Wirksamkeit nicht untersuchen wollen, denn das wäre Sünde gegen den heiligen Geist, den Geist, der in ihm redet. Der Prophet, der in der Gemeinde sesshaft werden will, soll von der Gemeinde ernährt werden. Jeder in dieser Weise kommende Apostel soll wie der Herr selbst aufgenommen werden. So lehrt die älteste christliche „Kirchenordnung“, die Didache³. Und man motiviert es so: αὐτοὶ γὰρ εἰσὶν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν (so noch in der ägyptischen K.-O., Horner S. 194). Das stimmt auch mit der Vorschrift der Didache überein, die den Propheten gestattet, so zu danken wie sie wollen (10, 7); „der Dank“ gehört also zu ihren Aufgaben.

Aber auch nachdem längst das Bisthumsamt in der Kirche feste Wurzeln gefaßt hatte, hat diese Auffassung zäh fortgelebt als ein beredtes Zeugnis für die Macht der alten Gedanken. Immer wieder suchen die Pneumatiker ihre alte Prerogative aufrecht zu halten, daß sie allein die wahren Priester seien⁴, und noch in den ältesten Kirchenordnungen ist ihr Recht zur Amtsführung

² Die Gnadengaben, von denen Paulus redet, betätigen sich wahrscheinlich eigentlich im Kultus. Dort wird die „Einheit“ sichtbar, auf die Paulus wie später Ignatius so großes Gewicht legt und die wohl eben im Geiste erlebt wird. Vgl. Boussset, *Kyrios Christos*, S. 148 ff., 342 ff. u. a.

³ Vgl. 3. B. 11, 4. 7. 11. 13, 1; aber schon die Didache hat Vorichtsmaßregeln gegen die Propheten eingeführt.

⁴ So 3. B. macht ein Mönch Abraham, der Christus in einem Gesicht gesehen hat, Anspruch darauf, Priesterdienste auszuüben (*Historia lausiaca*, ed. Butler 53, S. 145 f.), ein anderer meint aus demselben Grunde den Kultus entbehren zu können (Valens, *Hist. laus.* 25, S. 79 f.). Die Verordnungen der Kirche sind beredte Zeugen, da sie sich ja deutlich gegen Ansprüche der Pneumatiker richten.

ohne besondere Ordination anerkannt worden⁵, während die jüngeren diejenigen exkommunizieren, die ihr Amt ohne Weihe meinen ausüben zu können⁶.

Schon im ersten Jahrhundert scheint das Amt festere Wurzeln in den Gemeinden zu fassen. Der 1. Clemens-Brief nimmt Partei gegen die Pneumatiker (40—42)⁷, Ignatius ist der eifrige Verteidiger des Bischofs. Die Pastoralbriefe polemisieren gegen die Asketen und Geistesmänner und stehen auf der Seite des Amtes. Man beginnt gegen die Propheten mißtrauisch zu werden und vor falschen Propheten immer häufiger zu warnen. Und doch, wo die Bischöfe uns zuerst begegnen, scheinen sie nur Ersatz für die Propheten zu sein, die das Vorbild sind, zu dem man sie zu erheben sucht. Die Didache sagt: χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου . . . ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. μὴ οὖν ὑπερίδῃτε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Die Propheten sind deutlich die Hauptpersonen. Ihre Aufgabe, das λειτουργεῖν, vollziehen die Bischöfe nicht aus dem Geiste, sondern auf Grund der Wahl durch die Gemeinde. Man soll sie aber darum nicht verachten, sondern um ihres Dienstes willen sie wie die Propheten ehren.

Die neuen Männer sind durch das Vertrauen der Gemeinde gewählt. Sie sind Männer des praktischen Lebens, die untadelhaft sind, die Weib und Kinder besitzen, die vermahnen, lehren und regieren können, wie wir z. B. aus den Pastoralbriefen hören, die allem Anschein nach zu dem Zweck geschrieben sind, um die Bischöfe gegen die Pneumatiker zu verteidigen.

Wie aber doch die alte Auffassung sich noch hielt, zeigt die Tatsache, daß allen diesen Bestimmungen zum Trotz auf die pneumatische Ausrüstung des Bischofs größtes Gewicht gelegt wurde. Was Ignatius den Gemeinden bietet, weiß er nicht ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης, sondern der Geist hat es ihm verkündigt (Philad. 7, 2). Vom Herrn erwartet er immer neue Offenbarungen (Eph. 20, 1). Und dasselbe setzt er für Polikarp voraus (2, 2: τὰ δὲ ᾠράματα αἴτει ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς). Noch die Canones Hippolyti halten es für selbstverständlich, daß Bischof wie Presbyter Geistesträger sind, und daß nur der Pneumatiker zur Ausübung des Kultus fähig ist⁸. Aber nicht durch Gesichte und Visionen wird der

⁵ Test. Dom. Nostri I Canon 47. Vgl. auch die Veränderungen der drei parallelen Canones Äg. KÖ., Horner, S. 147, Can. Hippolytos 53 und Ap. Const. VIII 26.

⁶ Vgl. z. B. die ägyptische Kirchenordnung Canon 54, Horner, S. 277; vgl. S. 202 und 345, wie auch Ap. Const. VIII 25. Die ägyptische Kirchenordnung warnt direkt unter Hinweis auf Stephanus, der ja auch Gesichte hatte (!) und sich doch nicht zum Amt drängte, die Pneumatiker, aus eigener Initiative nach einem Amt zu greifen, das man doch nur von Gott (durch die Ordination) erhalten darf (Horner, S. 218—222, 290—293, 359—363). Das Argument der Pneumatiker, die meinten, daß die Bischöfe nur durch Menschen, sie selber aber durch den Geist erwählt wären, wird hier gegen sie selber gerichtet! Es ist charakteristisch, wie Ap. Const. VII 26 den Text der Didache 10, 7 verändert. Die Propheten dürfen nicht danken wie sie wollen: ἐπιτρέπετε δὲ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑμῶν εὐχαριστεῖν, sagt man statt dessen hier. Nur wer als δοκιμασθεὶς kommt, den soll man aufnehmen. Nicht wie Christus, sondern wie einen seiner Jünger soll man den Bischof betrachten (28); man warnt nicht davor, ihn zu verachten, das kann jetzt gar nicht mehr vorkommen (31, 2). Schon die Didache selbst enthält eine Reihe von Vorsichtsmaßregeln gegen die umherziehenden Propheten.

⁷ Wie wenig fest noch die Organisation ist, zeigt 54, 2. 3, wo jede Gemeinde (πᾶς τόπος) den so ausziehenden Pneumatiker empfangen soll.

⁸ Vgl. Adheli, Die Canones Hippolyti (Texte und Untersf. VI), Leipzig 1891, S. 165.

Geistesbesitz sicher gestellt, sondern durch die Weihen, durch die apostolische Sukzession, durch die richtige „Ordnung“ der christlichen Kirche, durch Handauflegung der Presbyter und der ganzen Gemeinde, usw. Das wird jetzt immer mehr weit wichtiger als die früheren Zeichen des Geistes. Auch wenn diese Zeichen fehlen, ist der Bischof wie Gott selbst anzusehen: καὶ ὅσον βλέπει τις σιγῶντα ἐπίσκοπον, πλείονως αὐτὸν φοβείσθω· πάντα γὰρ ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμπσαντα (Ign. Eph. 6, 1). Hier scheiden sich also Bischof und Pneumatiker. Sie sind nicht mehr Wechselbegriffe. Mehr als der Geist (im alten Sinne) gilt jetzt das Amt. Denn „der schweigende Bischof“ ist wohl der nicht pneumatisch begabte.

Den pneumatischen Charakter des „Dankes“ scheint mir auch eine Bestimmung der syrischen Version der ägyptischen Kirchenordnung zu bezeugen (Horner, S. 309): „Now the bishop shall give thanks (eukharistou) according to things which we said before. It is not altogether (ou pantos) necessary for him to recite the same words which we said before, as if learning to say them by heart in his thanksgiving (eu.) to God; but according to the ability of each one he is to pray. If indeed he is able to pray sufficiently well (hikanos) with a grand prayer (proseukhē), then it is good: but if also he should pray and recite a prayer (pr.) in (due) measure, no one may forbid him.“ Hier scheint also der Bischof pneumatisch beten zu können, ja es scheint das Höhere zu sein. Wenn er es aber nicht vermag, dann mag er das Gebet, das sich hier befindet, auswendig lesen, rezitieren. Dies „auswendig“ ist wahrscheinlich noch ein Rest der alten Forderung nach einem pneumatischen Gebet⁹. Betreffs der Schriftlesung ist bekannt, daß dies „auswendig“ noch lange Zeit in der Kirche als eine besondere Gnadengabe angesehen wurde, allem Anschein nach weil man meinte, daß das ein Zeugnis des Geistes sei, und daß Gott selbst sein Wort in einem solchen Beter neu schaffe¹⁰. „Haltet die Bischöfe für den Mund Gottes . . . warum dann haltet auch ihr diejenigen, die für euch Vermittler des Wortes sind, nicht für Propheten und betet sie an wie Götter“ (Syn. Didaskalia, ed. Achelis S. 47, vgl. auch S. 48, 20 ff.), so lautet ein altchristliches Gebot.

Wohl der wichtigste Dienst, den man dem Bischof vorzubehalten suchte, war der Kultus. Deutlich zeigen dies schon die Ausführungen des Ignatius. Kein Kultus ohne Bischof, wo der Bischof ist, dort ist auch die Kirche mit ihrem seligmachenden Kultus. Ohne ihn kann der Einzelne nicht das Heil erreichen, mag er auch Gesichte haben, die göttliche Stimme hören, seine Offenbarungen empfangen. Immer mehr treten die subjektiven Bedingungen, die an den Geist geknüpft waren, in den Hintergrund und das Anrecht des Pneumatikers auf das Amt wird nicht mehr anerkannt. Damit aber muß sich allmählich auch der Charakter des Kultus ändern. Nicht mehr der Pneu-

⁹ Vgl. die Ermahnung Vita Pachom. 22, Mi. P. L. 73, Sp. 243: In quo vocati estis, fratres, viriliter in eo persistite, psalmos dicite, libros alios et praecipue sanctum evangelium memoria retinete. Sic enim servientes domino et juxta mandata ejus invicem diligentes, vos quidem eritis perfecti.

¹⁰ Vgl. Reitzenstein, Historia monachorum etc., S. 161 ff.

matiker, der vom Geiste getrieben wird und nur das ausspricht, was dieser ihm eingibt, der Gott sieht und himmlische Stimmen hört, ist der Leiter des Kultus, sondern ein Bischof, der nicht Pneumatiker im alten Sinne ist¹¹, der die Worte der Liturgie wiederholt und die vorgezeichneten Handlungen des Kultus ausführt. Die Gebete müssen jetzt fester werden, die Worte dürfen nicht mehr frei strömen, sondern werden in Formeln und Liturgien festgelegt.

Und doch scheinen die ersten Spuren liturgischer Gebete und Hymnen noch den alten pneumatischen Charakter zu verraten. Nach christlicher wie nach allgemeiner hellenistischer Auffassung kann nur der Prophet Gott würdig preisen; ist er es doch nicht, der Gott lobt, sondern der Geist, die göttlichen Kräfte in ihm. Er allein hört Gottes Stimme, vernimmt seine Offenbarung, und kann sie darum den Menschen nahe bringen, er allein besitzt die göttliche Gnosis, die erlöst (vgl. Irenäus V 6, 1). Nur er sieht den Herrn, wenn er zu den Seinen kommt, kann ihn den Gläubigen zeigen, wenn er mit seinen Engeln sich zum Kultus einfindet.

Aber das Schauen Gottes macht zu Gott, das Besitzen des Geistes zu Geist. Die Pneumatiker sind nicht Menschen mehr. Es ist Gott selbst, der durch sie redet, der in ihnen seine Wohnung genommen hat. Daher die steten Ermahnungen, sie nicht nur wie die Apostel des Herrn, nein wie den Herrn selbst zu ehren. Daher redet so oft in den eucharistischen Liturgien der Priester die Mythen an, als ob er Christus selbst wäre; an seine Stelle ist er getreten¹², Christus ist in ihm (wie in den Märtyrern; wie wir oben sahen) fast leibhaftig gegenwärtig. Das ist im Kultus mit ihm vorgegangen; während der Hymnus von seinen Lippen strömte, ließ ihn die Ekstase solches erleben.

Diesen enthusiastischen Charakter verraten oft ganz oder doch zum Teil die Stücke der Liturgien, die wir für die ältesten angesehen haben. Das zeigen z. B. die Kultrufe, mit denen der Herr begrüßt wird, wie Hosanna, Gesegnet der da kommt im Namen des Herrn, oder die Stoßseufzer, daß der Herr komme, wie Maranatha, komm Herr Jesus. Mit diesem gegenwärtigen Herrn treten die Mythen in Gemeinschaft, mit ihm sitzen sie zu Tische usw. Oder sie grüßen ihn, der den großen Sieg über den Satan gewonnen hat: Heilig du Gott, heilig du Starter, heilig du Unsterblicher, mit Formeln wie Vicit leo David oder jenen kurzen prägnanten Sprüchen, die vom Niedersteigen Jesu ins Reich des Hades und von seinem Siege über Tod und Teufel handeln. Alles das wird viel lebendiger, konkreter, wenn es im Lichte des gottesdienstlichen Lebens betrachtet wird. Der Prophet ist es, der den Herrn erblickt, wenn er zu den Seinen kommt, mit geistlichen Liedern grüßt er ihn, wenn er erscheint, und stimmt dann in den Lobgesang der Engel mit ein. Andere werden in seine Entzückung hineingezogen und bald ist die ganze Gemeinde daran beteiligt.

Das ist aber nur die eine Seite. Es gibt, wie wir schon durch die eben zitierten Formeln sehen, etwas Konstantes in den eucharistischen Feiern. Eine ganz bestimmte Tat Christi ist allem Anschein nach das Zentrale, sie wird stets

¹¹ Der Sinn von Pneuma (wie von Gnade) wird verändert: Geist wird Amts-Geist, Gnade der Kirche, die durch Gnaden-Mittel geschenkt wird, Geist ist nicht mehr der frei waltende, souveräne Geist der alten Zeit, der sich in den Gnadengaben betätigte.

¹² So auch jetzt Loisy, *Le sacrifice*, Ceffonds 1920, S. 78.

von neuem erwähnt und gepriesen. Die Formeln variieren stark. Eine „Urform“ der altchristlichen Liturgie rekonstruieren zu wollen, von der aus man die Entwicklung verstehen will, ist an sich schon hoffnungslos, wenn man dabei zu irgend einem gewissen Formular greifen wollte¹³. Die Einheit ist das Spätere, die Fülle der Formeln ist das ältere Stadium. Aber das Thema ist darum nicht bedeutungslos. Wessen man „sich erinnert“, was man „verkündigt“, das wird nicht willkürlich ausgewählt, sondern durch die Praxis geregelt.

Auch wenn also die Ekstase, der pneumatische Charakter dieser alten Texte oft durchleuchtet und dadurch die Altertümlichkeit jener Gebete und Hymnen bestätigt, so ist das doch nicht schon eine genügende Erklärung für unsere Texte. Wie hat man sich den Ausbruch der Ekstase und das, was man dabei erlebte, erklärt? Nicht willkürlich ist es geschehen, sondern eben im Kultus ist der Herr gekommen, und zwar wenn die Christen ihm zu Ehren ihre Lieder ertönen lassen. Nicht alle Taten des Herrn werden verkündigt, sondern nur sein Tod, seine Hadesfahrt und sein Sieg über den Teufel, worauf wohl schon Paulus Gewicht legte. Es ist ein eigentümliches Ineinandergehen der beiden Gedanken, daß einerseits dem sich (in der Epiphanie) offenbarenden Gott mit Entzücken gehuldigt wird, während andererseits der Gott kommt, wenn die Hymnen emporsteigen. Das Wort des Hymnus ist eben so heilig wie das des Pneumatikers.

Diese Auffassung der Liturgie als heiligen Wortes, das nicht leerer Schall ist, sondern gewaltige Kraft in Bewegung setzt und ungeheure Wirkungen auslöst, ist eine in allen Religionen wohlbekannte Tatsache¹⁴. Aber es bleibt uns noch übrig, auch an der Welt der Antike aufzuzeigen, daß diese Betrachtungsweise in ihr lebendig gewesen ist. Können wir sie dort — unter Heiden wie Christen — belegen, dann ist damit noch eine weitere Stütze für die Richtigkeit der oben gegebenen Deutung der Abendmahlstexte gegeben. Dann werden wir sehen, in welcher Umwelt jene Liturgien aufgetreten und gewachsen sind. Das ist die einzig berechtigte Fragestellung betreffs der Herkunft dieser Gebete und Hymnen. Denn ihr allmähliches Werden zeugt dafür, daß sie nicht fertig irgendwoher übernommen sind, sondern unter den Christen selber entstanden sind und sich bei ihnen entwickelt haben.

Der 13. hermetische Traktat beschreibt uns, wie die Wiedergeburt (παλιγενεσία) erreicht wird. Es geschieht, wie mehrmals hervorgehoben wird, durch das Singen des Hymnus. Indem dieser rezitiert wird, verlassen die bösen Kräfte den Mysterien, und die guten ziehen in ihn ein. Diese göttlichen Kräfte selbst sind es, die Gott preisen, der göttliche Logos selbst, der im Menschen weilt: ἀπὸ <τοῦ> σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εἶπον, καὶ ὁ ζῆτῶ, Βουλὴ τῇ σὴ ἀναπέπναι. εἶδον Θηλήματι τῷ σὴ τὴν εὐλογίαν ταύτην λε-

¹³ Das ist m. E. einer der verhängnisvollsten Fehler der meisten Untersuchungen über die altchristliche Liturgie, daß sie alle eine Urform rekonstruieren wollen; ich erwähne z. B. zwei so ganz verschiedene Forscher wie Eakin und Drews in ihren oben zitierten Untersuchungen.

¹⁴ Daß sie nicht auf die antike Welt beschränkt ist, sondern fast auf jedem religionsgeschichtlichen Gebiete belegt werden kann, kann ich nur hier im Vorbeigehen erwähnen. Eosin hat in seiner eben zitierten Untersuchung über das Opfer ein gewaltiges Material zusammengetragen, in dem sich sehr oft Parallelen zu den hier behandelten Vorstellungen finden lassen.

γομένην (20). Der ἕμνος ist göttliche Offenbarung, ist der Lobgesang der himmlischen Sphären (15). Wer ihn singt, wird erleuchtet, von Gottes Kräften erfüllt: δύναμαι ἐκ τοῦ σοῦ ὕμνου, καὶ <ἐκ> τῆς σῆς εὐλογίας¹⁵ ἐπιτεφώτισται μου ὁ νοῦς (21). Es ist der ἕμνος, es sind die Traktate von der Wiedergeburt, die die Wiedergeburt vollbringen. Indem der ἕμνος „gesagt“ wird, „sieht ihn“ der Μήστη, wie es so charakteristisch heißt. Seine inneren Augen werden geöffnet, und das heilige Drama tönt nicht nur in seinen Ohren, sondern zieht auch an seinen Blicken vorüber. Eine typische Formulierung dafür begegnet im 4. hermetischen Traktate: αὕτη οὖν σοι, ὦ Τάτ, κατὰ τὸ δυνατόν ὑπογράφεται τοῦ θεοῦ εἰκῶν, ἣν ἀκριβῶς εἰ θεάσῃ καὶ νοήσεις τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, πιστεύσόν μοι, τέκνον, εὐρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν· μᾶλλον δὲ αὐτὴ σε ἢ εἰκῶν ὁδηγήσει. ἔχει γάρ τι ἴδιον ἡ θεὰ τοὺς φθάσαντας θεάσασθαι κατέχει καὶ ἀνέλκει καθάπερ φασὶν ἡ μαγνήτις λίθος τὸν σίδηρον¹⁶. Es sind die Herzens-Augen der Μήστην, die, wenn das Μήστηριον vorgetragen wird, geöffnet werden, so daß sie Gott und das Göttliche sehen — ein gewöhnlicher Zug in diesen Texten —, und dies Schauen des heiligen Μήστηριums vergöttlicht den Menschen.

Poimandres verspricht eine ähnliche Wirkung des Urμήστηριums, um welches diese Schrift kreist (24 ff.). Auch hier wird beschrieben, wie die Seele durch die Himmelswanderung all' des anhaftenden Bösen entledigt wird, und „naht“ der Gottheit sich naht. Es ist dies, wie Bouffet¹⁷ richtig hervorgehoben hat, eigentlich eine Darlegung eines Urμήστηριums einer Gemeinschaft von Frommen, die sich mit dem in die Materie versinkenden und aus ihr wieder aufsteigenden Urmenschen zusammenschließt, um dasselbe zu erleben wie er. Ja wahrscheinlich können wir noch ein Stück weiter gehen, und diese letzten Paragraphen am besten dahin verstehen, daß sie nach den Weihen jener Gemeinschaft gezeichnet sind. Nachdem der Μήστη die Lehre, die Μήστηριον-Lehre empfangen hat, wird dieselbe jetzt auf die Einzelnen angewendet, indem der Μήστηγος von der Himmelfahrt der Seelen redet. Wie durch das Lesen der Wiedergeburtstraktate die, die da richtig „verstehen“, neugeboren werden, so wird der Μήστη durch das Μήστηριον aus den Banden der Sinnlichkeit erlöst und zum Himmel entrückt. Poim. I 26 f.: τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἀρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ὕμνεῖ σὺν τοῖς οὖσι τὸν πατέρα. συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τοῦτου παρουσίᾳ. καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν ἀκούει καὶ τινῶν δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν οὐσῶν φωνῇ τινὶ ἰδίᾳ ὕμνουσῶν τὸν θεόν. καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοὺς παραδιδόασιν, καὶ δυνάμεις γεόμενοι ἐν θεῷ γίνονται¹⁸. τοῦτο ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γινώσιν ἐσχηκόσι, θεωρηθῆναι. λοιπὸν τί μέλλεις; οὐχ ὥς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ;

¹⁵ Beachte, wie der ἕμνος auch εὐλογία genannt wird, wie der christliche Kultus εὐχαριστία heißt. Der Kultus besteht im Lobpreis Gottes.

¹⁶ Hier besteht daselbe Schwanke zwischen ekstatischer und realistischer Betrachtungsweise. Daß hier Ekstase heimisch ist, geht mehrmals aus den Texten hervor, vgl. z. B. 13, 11.

¹⁷ Gött. Gel. Anz. 1914, S. 739 ff.

¹⁸ Vgl. den Lobgesang (31): ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων· ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις.

ταῦτα εἰπὼν ὁ Ποιμάνδρης ἐμοὶ ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν. ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας τὸν πατέρα τῶν ὄλων ἀνείδην ὑπ' αὐτοῦ δυναμώδεις καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θέαν· καὶ ἤργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος. Indem der Myster Gott preist, steigt er zum Gotte auf, sieht ihn, hört die himmlischen Sphären ihn loben und tritt in ihre Reihen mit ein, wird einer der Ihren. Wenn er dankt und segnet (εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας, beachte die Terminologie), wird er im Mysterium unterrichtet, erfüllt ihn die Gnosis, und schaut er das, was rezitiert wird. Wie der „Prophet“ der Christen durch seinen Hymnus mit Christus eins wurde und plötzlich Christus statt der Priester vor den Mysteren da stand, so hofft der hermetische Prophet, daß er durch diese Weihe im Stande sein werde, seinen Brüdern ein Leiter auf ihrem Wege zu sein, damit ihnen durch ihn (διὰ), durch seine Vermittlung, die Rettung von Gott her (ὑπὸ) kommt¹⁹.

Durch den ganzen Text weht die Luft des kultischen Lebens. Singend, Gott preisend, dankend und segnend erreicht der Myster sein Ziel. Und doch bricht ein Mal nach dem anderen die Ekstase durch. Der Kultus trägt zur Ekstase bei, und endigt leicht in ihr. Diese Stimmung geht durch den ganzen Schluß unsrer Traktate. ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις, καὶ ἡ κάμνυσις τῶν ὀφθαλμῶν ἀληθινὴ ὄρασις, καὶ ἡ σιωπὴ μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ λόγου ἐκφορὰ γεννήματα ἀγαθῶν. τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ νοός [μου] . . . ὅθεν θεόπνους γενόμενος <ἐπὶ τὸν κύκλον> τῆς ἀληθείας ἦλθον. διὸ δίδωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ. Das leibliche Auge wird geschlossen, der Myster schweigt — das Schweigen der Ekstase — und der Myster erlebt die Frucht des heiligen Mysterienwortes, das Gottwerden.

Die hermetischen Traktate sind nicht direkt kultische Texte. Aber sie machen darauf Anspruch, Offenbarung zu sein. Sie spiegeln Mysterien und Weihen wieder, wie sie sich zwischen Mysterstagen und Mysteren vielfach abgespielt haben. Es ist möglich, daß sie dazu niedergeschrieben sein mögen, um als wunderbar geheimnisvoller Logos die Erhebung der Seele des Mysteren schon durch die Lektüre zu bewirken, wie einst im Kultus die Worte, von den Lippen des Mysterstagen gesprochen. Wenn das Mysterium vom Niedersteigen des Urmenschen und seiner Rückkehr zum Himmel rezitiert wurde, wurde die Kraft, die seinen Sieg ermöglichte, oder die Wirkungen, die er dabei zustande brachte, wieder lebendig gemacht und für die Gläubigen gegenwärtig. Es geschieht seinen Wirkungen nach von neuem, was in uralter Vorzeit einst geschah, aller dieser Kräfte wird der Myster teilhaftig. Mit dem Göttlichen, das hier im Kultus vergegenwärtigt wird, kommt er in Berührung, wird davon angesteckt und vergöttlicht.

In den verschiedensten Formen ist dieser Gedanke derjenige, der alles hellenistische Kultleben durchzieht. Der Hymnus will Gott gegenwärtig machen, seine Epiphanie hervorrufen, seine Stimme erschallen lassen, damit die Mysteren ihn sehen, hören und preisen.

Im Pap. Mimaut finden sich solche Gebete zu magischen Ritualen überarbeitet²⁰. Der Höhepunkt ist das Hervorrufen des Daimons, damit er ge-

¹⁹ Dgl. 32: ἐνδυνάμωσόν με καὶ <πληρῶσόν με> τῆς χάριτος ταύτης, (ἵνα) φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ <μὲν> ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ.

²⁰ Dgl. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, S. 153 ff.

zwungen werde, zum Geleiter des Magiers zu werden. πρὸς πάντας . . . φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτάτην ἐνέργειαν ἐνεδείξω χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν λόγον γνῶσιν· νοῦν μὲν, ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δὲ ἵνα σε ἐπικαλέσωμεν, γνῶσιν ἵνα σε ἐπιγνώσωμεν κατὰ νοῦν (?) ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας καὶ τὸ μὲν ὄνομα ἄσμασιν ἡμᾶς ἄδοντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ (vgl. den lateinischen Text des Asclepius (Pj. Apulejus)²¹: ac numine salvati tuo gaudemus quod te nobis ostenderis totum, gaudemus quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus. haec est enim humana sola gratulatio, cognitio majestatis tuae). Wenn die ἡμννοι zu Gott steigen, offenbart er sich den Μῆσταιν und vergöttlicht sie: die ἡμννοι sind von Gott selbst eingegeben. Kore Kosmou (Stobaios Ekl. I 44 ed. Wachsmuth S. 407) hören wir, wie die Himmelfahrt der Seele in der Weihe stattfindet, damit der Μῆστης die Gnosis Gottes erhalte, ἀλλ' οὐκ ἦν ἀνελθεῖν, πρὶν ἐπικαλέσασθαι τὸν μόναρχον, ἵνα δὴ καὶ τῆς θεωρίας ταύτης πλήρες τὸ περιέχον γένηται αὐτοῖς τε εὐπαράδεκτον εὐτυχήσωμεν τὴν ἀνάβασιν * * χαίρει γὰρ ὕμνοις ὁ θεός. Procl., exc. Vat. 193, 12 (zitiert bei Kroll, de oraculis chaldaicis S. 54) spiritualisiert diese Gedanken: ὕμνον οὖν τῷ θεῷ τοῦτον ἀναδῶμεν, τὴν εἰς αὐτὸν ἑξομοίωσιν· καταλίπωμεν τὴν ρέουσάν οὐσίαν, ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν ἀληθῆ σκοπόν· γνωρίσωμεν τὸν δεσπότην, ἀγαπήσωμεν τὸν πατέρα . . . πῦρ γενώμεθα, διὰ πυρὸς ὁδεύσωμεν, ἔχομεν εὐλυτον ὁδὸν εἰς ἀνέλευσιν. Πίστις Sophia läßt (S. 104, 2ff. ed. C. Schmidt) die Sophia durch ihre ἡμννοι den Aufstieg vollstrecken: „O Licht der Lichter, ich pries hinauf zu Dir, Du hast mich gerettet!“

Der ἡμννος, das Preisen Gottes, ein Loblied seiner Taten ist also ein ständiger Teil hellenistischer Μῆστηριων. Vor seiner Überschätzung scheint ein Mann wie Porphyrius zu warnen (ad Marc. 15). Es ist auch charakteristisch, welche große Rolle dieses Lobpreisen in der neupublizierten Isis-Sitanei (P. Oxy. 1380, 152) spielt. ὁρῶσί σε οἱ κατὰ τὸ πιστὸν ἐπικαλούμενοι, sagt der Isis-Gläubige. Der freudige Charakter ihres Kultus leuchtet überall durch.

Um die Epiphanie Gottes bitten die hermetischen Gebete, die Reichenstein in die magischen Papyri hineingearbeitet gefunden hat²²: Komm, offenbare dich mir, antworte mir, erschallen die Rufe des Priesters. Und die sog. Mithras-Siturgie bietet das zum Zauberritus überarbeitete Ritual, wodurch die Theophanie (durch die Himmelfahrt der Seele) zustande gebracht wird²³.

Der Kultus hat oft die Technik in seinen Dienst genommen, um diese Theophanie den Μῆσταιν anschaulich zu machen. Das plötzlich aufstrahlende Licht wird in hellenistischen wie christlichen Gemeinden als die Gottheit begrüßt. Der Höhepunkt des ägyptischen Kultus ist, daß das Volk „die Schönheit seines Herrn schaut“. Das Götterbild wird aus seiner Kapelle genommen und in einem leichten Schrein aus dem Allerheiligsten getragen, und man

²¹ Archiv für Religionswissenschaft VII, S. 395.

²² Die Gebete sind für unser Thema sehr interessant; um nicht zu weitläufig zu werden, muß ich aber auf das Werk Poimandres, S. 15 ff. verweisen. Im fünften Gebet hören wir von der Epiphanie des Gottes als Lichtes, was im Hellenismus wie im Christentum oft vorkommt, vgl. meine Untersuchung Phos, Skrifter utgifna af K. Hum. Vetensk. samf. i Upsala 17, 1, Upsala und Leipzig 1915, S. 7–45.

²³ Vgl. Dieterich, Eine Mithras-Siturgie², 1911. — Die Beschreibungen des Gottes sind nicht selten so konkret und lebendig, daß man fast notwendig an Kultbilder in Tempeln denkt.

opfert und räuchert vor ihm. Zuletzt kommt der feierliche Augenblick, in dem die Priester die Vorhänge zurückziehen, die die Seiten des Schreines noch schließen; dann jauchzt die Menge begeistert dem kleinen Bilde zu²⁴.

Wir wissen, wie der Gott in seinem Bild an seinem Tische mit den Gläubigen speist: ein Berliner Papyrus redet von *ιερά λήψις τοῦ παρέδρου*²⁵ und mehrere Einladungsbriefe zum Tische des Herrn Sarapis sind unter den *Οὔρηνης* papyri gefunden²⁶.

Auch die „geschichtlichen“ Ereignisse im Leben des Gottes werden dabei aufgeführt. Etwa am Tage, an dem der Gott geboren war, oder an dem er seinen Feind besiegt hatte, war der Kultus besonders feierlich. Vom Geburtsfest des Gottes Aion in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar im sog. Koreion in Alexandria berichtet Epiphanius (haer. 51, 22), und der Kultruf: „In dieser Stunde hat heute (!) Kore, das heißt die Jungfrau, den Aion geboren“ zeigt, wie real der Gott als wiedergeboren gedacht wird²⁷. Am 24. Dezember feierten die Mithras-Verehrer die Geburt des Mithras. Lucian erwähnt in seinen satirischen Schilderungen einer Mysteriengemeinde (Alexander 38. 39) *λοχεία, γοναί, γάμος, ἐπιφάνεια, γέννησις τοῦ θεοῦ*.

Am berühmtesten sind die Feiern des Todes und der Wiederverkehr zum Leben, die in den hellenistischen Mysterienreligionen das Hauptfest gewesen zu sein scheinen. Aber das muß ich hier als bekannt voraussetzen²⁸.

Jetzt verstehen wir die Bedeutung der Hymnen. Sie begleiten die Handlungen des Dramas oder ersetzen sie sogar. Die Taten Gottes werden besungen und dadurch auch wieder vergegenwärtigt und in ihren Wirkungen lebendig. Die Hymnen und Gebete rufen Gott herbei, wie die Epiklefen der christlichen Liturgien. Durch sie geht Gott in die Bilder ein (das ist das Werk der Telestik, vgl. Asclepius 21), durch sie wird er in den Mysterien lebendig gemacht (Asclepius 37: *invenerunt artem, qua efficerent deos ... evocantes (ἐπικαλεῖν) animas daemonum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis*).

Ob das göttliche Drama in Handlung oder Bild sich abspielt oder ob es nur in Hymnen oder Gebeten erzählend und preisend vorgestellt wird, macht dabei keinen Unterschied. Die Mythen können es mit den äußeren Augen sehen, oder sie wissen, daß hinter diesen äußerlich wahrnehmbaren Tatsachen ein Spiel göttlicher Kräfte vor sich geht, das sie nicht selten in Visionen und Auditionen vernehmen. Ekstase ist daher meistens der Höhepunkt hellenistischen Kultes und scheint tatsächlich sehr oft vorgekommen zu sein. Sie wird durch die Liturgie zustande gebracht: wenn das Mysterium vorgetragen wird, „sieht“ es der Mythe, wird dadurch von göttlichen Kräften erfüllt, die ihn ergreifen, die durch seinen Mund reden und den Gott wohlgefälligen Lobgesang vortragen.

Die Welt, die uns in den christlichen Abendmahlsliturgien begegnete, ist also nicht etwas Singuläres. Sie ist in der hellenistischen Frömmigkeit ganz und

²⁴ Vgl. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris 1902; vgl. auch Erman, *Die ägyptische Religion*², Berlin 1909, S. 58 ff.

²⁵ Vgl. Reizenstein, *Poimandres*, S. 226 ff.

²⁶ P. Gr. 110 und 523, jetzt auch 1484.

²⁷ Vgl. Wiener, *Das Weihnachtsfest*², Bonn 1911, S. 27 ff.

²⁸ Ich will aus der großen Literatur nur auf die oben erwähnte Untersuchung von Coisjean, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1919, verweisen; vgl. auch den Anhang.

gar zu Hause. Es ist das Denken des antiken Frommen, das auch aus den christlichen Liturgien zu uns redet, wenn auch mit besonderen Eigentümlichkeiten. Auch für die Christen ist der Kultus nicht nur eine Verehrung Gottes, ein Dank für seine einstigen Gnadentaten, sondern ein Heilsdrama, ein Spiel göttlicher Kräfte. Nicht umsonst trägt noch heute der wichtigste Kanon der römischen Messe den Namen „actio“. Der Kultus setzt Kräfte in Bewegung, die die Mysterien umschaffen und zu neuen Menschen machen. Wenn die Hadesfahrt Christi und sein Tod rezitiert wurden, dann wurden die Mysterien von der Macht des Teufels befreit, wie einst die Gefangenen, deren Bande Christus im Hades gelöst hatte. Dieselbe Kraft, die damals wirkte, wird jetzt wieder durch die heiligen Worte der Liturgie lebendig, ganz wie das Mysterium der Wiedergeburt die Wiedergeburt und das des Urmenschen die Himmelfahrt des Mysterien bewirkte, oder die hellenistischen Mysterien, in denen der Tod des Gottes und seine Rückkehr zum Leben gefeiert wurden, die Gläubigen erlösten.

Schon Paulus hat in dieser Weise die urchristliche Kultfeier des Brodbrechens gedeutet. In einer Offenbarung ist diese Deutung ihm vom Herrn selbst geschenkt worden²⁹. Nicht bewußt und absichtlich ist diese also „übernommen“, sondern spontan und plötzlich ist er dessen inne geworden, daß in der Eucharistie der Herr selbst gegenwärtig sei und mit den Frommen verkehrt und zwar ganz besonders als der Herr des Kreuzes, als den ihn die Eucharistie verkündigt. Diese ganze Art zu denken, diese Weise, den Tod Christi zu betrachten und den Kultus aufzufassen, ist echt antik. Er brauchte es hellenistischen Gläubigen nicht näher zu entwickeln. Diese Betrachtungsweise war ihnen ebenso naheliegend, wie sie uns eigentlich fern liegt. Aus dieser heraus ist die Liturgie erwachsen, aus ihr heraus die Gebete und Hymnen, die wir oben studiert haben, verständlich³⁰.

Daß wirklich die Christen mit diesen Augen den Kultus betrachteten, geht nicht nur aus dem Charakter ihrer Gebete und Hymnen hervor. In der altchristlichen Literatur finden sich auch eine Reihe von Wendungen über den Kultus und seine Wirkungen, in denen dieselbe Auffassung zum Vorschein kommt.

Sehr interessant sind in dieser Hinsicht die altchristlichen Kultlieder, die als „Oden Salomos“ bekannt sind, z. B. Ode 36:

Ich ruhte aus auf dem Geiste des Herrn,
und er erhob mich zur Höhe

²⁹ Von derartigen Offenbarungen des Herrn weiß Paulus oft zu erzählen (vgl. z. B. Gal. 1, 12. 16; 2, 2; 1. Kor. 7, 10. 12; 14, 37; 2. Kor. 12, 1 u. a.). So wird der Pneumatiker stets durch Gesichte und Offenbarungen Gottes geleitet, vgl. Pass. Perp. et Fel. IV, oder die Propheiein Pepuza Epiph. haer. 50. Lucius erhält durch Offenbarungen die Befehle der Götter Jhs betreffs seiner Weihe, Apulejus, Metam. XI 16. 21. 22. Vgl. auch Petrus, Apg 10, 9ff.

³⁰ Diadochos gibt ein lebendiges Bild dieser Stimmung und dieser Vorstellungen. Die Frommen sehnen sich nach der ἀρετή, τὴν πανθέωρον, τὴν πάσης ἀμεριμνίας πρόζενον, τὴν ἐν αὐγῇ φωτὸς ἀρρήτου τὸν νοῦν τρέφουσαν, τὴν τῷ θεῷ λόγῳ, ἵνα μὴ πολλὰ λέγω, τὴν λογικὴν ψυχὴν διὰ τῶν ἁγίων προφητῶν (Reitzenstein will προφητειῶν schreiben) πρὸς κοινωνίαν ἀρμολογούμενην ἀχώριστον, ἵνα καὶ παρὰ ἀνθρώποις, ὃ τοῦ θαύματος, τοὺς θεοῦ φθόγγους ἢ νυμφαγωγὸς ἐναρμόση ἡ δεῖα τρανῶς ἄδοντας τὰς δυναστείας τοῦ θεοῦ. Die Propheten vollziehen mit ihren Gesängen die Einigung der Mysterien mit Gott, mit seinem Logos. Die pneumatische Rede macht zum Genossen der himmlischen Geister, die Gott preisen. Vgl. Reitzenstein, Historia lausiaca etc., S. 135ff.

und er stellte mich auf meine Füße auf der Höhe des Herrn, vor seiner
Vollkommenheit und Majestät,
indem ich (ihn) pries in der Herrichtung seiner Lieder.

Er gebär mich vor dem Angesicht des Herrn,
und während ich ein Menschenkind war, wurde ich das glänzende (Licht),
der Sohn Gottes, genannt,

indem ich pries unter den Preisenden
und groß war unter den Großen. (Vgl. 21, 6.).

Denn entsprechend der Größe des Höchsten so hat er mich gemacht ...

und ich ward einer seiner Nächsten,
und mein Mund öffnete sich wie eine Tauwolke,
und mein Herz sprudelte wie ein Sprudel der Gerechtigkeit,
und mein Nahesein war in Heil,
und ich ward gefestigt durch den Geist seiner Regierung,
Hallelujah!

Der Hymnus zieht den Menschen zu Gott empor, macht ihn zu Licht, zum Gottessohn. Die hermetischen und christlichen Hymnen haben denselben Charakter. Aus den Worten können wir fast heraushören, wie der Myste sich allmählich zur Ekstase herausarbeitet, wie die göttlichen Kräfte während des Rezitierens der heiligen Worte sich vermehren, und der Myste zuletzt ohne eigenes Bewußtsein dasteht, in Ekstase endigt. So auch Ode 26:

Ich sprudelte Lobpreis dem Herrn hervor, weil ich sein bin,
und ich sage sein heiliges Lied, weil mein Herz zu ihm hin ist.
Denn seine Sither ist in meinen Händen,
und es werden nicht schweigen die Lieder seines Wohlgefallens.

... Wer ist, der die Lieder des Herrn schreiben oder wer ist, der sie lesen
könnte?

oder wer, der sich selbst zum Leben erziehen könnte, daß seine Seele ge-
rettet werde?

oder wer (ist), der auf dem Höchsten ruht, daß er aus seinem Munde
reden könnte?

Wer ist imstande, des Herrn Wunder zu deuten?

Denn der, der da erklärt, wird ja aufgelöst
und wird zu dem, was erklärt wird.

Denn es genügt zu erkennen und zu ruhen;

denn die Sänger stehen in Ruhe,

wie ein Fluß, der eine reiche Quelle hat,

und dahinfließt zur Hilfe derer, die ihn suchen.

Hallelujah!

Indem der Myste die Taten Gottes lobt, wird er ihrer teilhaft, wird er aufgelöst und zu dem, was erklärt wird. Wer so Gott geworden ist, der hilft durch seine Preislieder auch den Übrigen dazu, Gott zu werden. Der Myste wird zum Mystagogen, das Ich dieser Psalmen geht von dem einen zu dem anderen unvermittelt über. Und da der Mystagoge sich in den Heiland selbst hineinversetzt fühlt und den Heiland in sich fühlt, die beiden daher nicht streng geschieden gehalten werden, ist die fließende Sprache der Oden verständlich.

Auch in Ode 16 spielt der Hymnus, das Loblied, die dominierende Rolle wie oben:

Wie die Arbeit des Landmanns der Pflug ist
und die Arbeit des Schiffsführers das Ziehen des Schiffes,
so ist auch meine Arbeit das Lied des Herrn in seinen Lob-
preisungen;
meine Kunst und mein Dienst (bestehen) in seinen Lob-
preisungen.

Und fragen wir uns, was der Fromme dadurch zu erreichen hofft, was damit geschieht, dann sind wohl die bald folgenden Worte eine gute Antwort:

„Denn stark bin ich durch seine Lobpreisungen und Glauben
habe ich an ihn.

Ich öffne meinen Mund, und sein Geist redet in mir:
die Herrlichkeit des Herrn und seine Schönheit,
das Werk seiner Hände und die Arbeit seiner Finger,
die Fülle seiner Liebe und die Stärke seines Wortes.

Fast unzählig sind im alten Christentum die Zeugnisse für die Macht des Kultus, der Hymnen und der Gebete. Aussprüche der Väter und Legenden stützen sich gegenseitig. Vielleicht besonders bezeichnend ist jene Sitte, durch die man in der alten Kirche die kirchliche Einheit betätigte. Als Polycharp von Smyrna den Bischof von Rom besuchte und beide nicht darüber einig werden konnten, wann das Passah zu feiern sei und doch ihre Einheit beweisen wollten, nahmen sie nicht ihre Zuflucht zu irgend einem Dogma oder einer Formel, sondern: Polycharp leitete an der Stelle Anicets die Messe der römischen Gemeinde (Eus. h. e. V 24, 16. 17). So real betrachtet man die Wirkungen des Kultus, daß es unmöglich war, ihn einem Keger zu überlassen: nur wer mit Christus in Verbindung stand, konnte die kultischen Kräfte in Bewegung setzen. Diese Taten sprechen beredter als die feierlichste Versicherung. Und das ist kein vereinzelter Fall. Wenn ein fremder Bischof bei einer Gemeinde zu Besuch kam, so schreiben die Kirchenordnungen vor: „Und wenn ihr das Opfer darbringt, soll er reden; wenn er aber weise ist und dir die Ehre gibt und nicht darbringen will⁵¹, so soll er wenigstens über dem Becher reden“ (Syr. Did. ed. Achelis S. 69; vgl. Ap. Const. II 58, 3). Das ist die höchste Ehre, zugleich eine konkret-reale Betätigung der Einheit.

Der Kultus wirkt so zu sagen von selbst. Eusebius zitiert VII 9 einen Brief des Bischofs Dionysos, worin dieser von einem Fall in seiner Gemeinde erzählt. Ein Mann war lange Zeit bei den Gottesdiensten der Gemeinde anwesend gewesen, bekannte aber plötzlich, daß er von Ketzern die Taufe empfangen hatte und verlangte daher richtig getauft zu werden. Der Bischof wagt jedoch nicht seine Bitte zu erfüllen, nicht weil er schon getauft worden war, sondern αὐτάρκη τὴν πολυχρόνιον αὐτῷ κοινωνίαν εἰς τοῦτο γεγονέναι· εὐχαριστίας γὰρ ἑπακούσαντα καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ ἀμὴν καὶ τραπέζῃ παραστάντα καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα καὶ ταύτην καταδεξάμενον καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν μετασχόντα ἱκανῶ χρόνῳ, οὐκ ἂν ἐξ ὑπαρχῆς ἀνασκευάζειν ἔτι τολμήσαιμι. Die Motivierung

⁵¹ Das ist eine Reminiscenz an das Mißtrauen gegen die umherwandernden Propheten.

ist sehr charakteristisch: auch der unrichtig getaufte ist von den Kräften des Kultus so gefördert worden, daß der Bischof es nicht wagt, ihn noch einmal von vorn „auf den Marsch zu schicken“.

Wie man durch Kultus, den göttliche Menschen vollziehen, vergöttlicht wird, so wird man besleckt, wenn Ungläubige den Kultus ausüben. Wenn ein Lehrer von anderen Gemeinden kommt, soll man ihm das Nötige geben, sagen die apostolischen Konstitutionen (VII 28, 4), τῷ δὲ ψευδοδιδασκάλῳ δώσετε μὲν τὰ πρὸς χρεῖαν, οὐ παραδέξεσθε δὲ αὐτοῦ τὴν πλάνην, οὔτε μὴν συμπροσεύξεσθε αὐτῷ, ἵνα μὴ συμμιανθῇτε αὐτῷ. Dasselbe hören wir Ap. Const. VIII 34, 8, wo die Gläubigen gewarnt werden, die Versammlung der Ungläubigen zu besuchen, οὐχ ὁ τόπος γὰρ τὸν ἄνθρωπον ἀγιάζει, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος τὸν τόπον. . . . ὥς γὰρ οἱ ὅσιοι ἱερεῖς ἀγιάζουσιν, οὕτως οἱ ἐναγεῖς μιαινουσιν³².

Die Mönche sehnen sich nach dem Kultus, besonders nach Leib und Blut des Herrn, ἵνα καθαρισθῶσιν ἀπὸ πικρότητος τοῦ πονηροῦ (apophthegmata patrum, Migne P. G. 65, 329, Poimen 30). Der Mönch Isaak, der sogleich nach dem Gottesdienst in seine Zelle flieht, und die Brüder meidet, motiviert es so: ἡμεῖς φωτιζόμενοι ὑπὸ τῆς ἁγίας προσφορᾶς, ἐὰν βραδύνωμεν ἔξω τοῦ κελλίου, σκοτίζεται ἡμῶν ὁ νοῦς (Apophthegmata patrum, Migne P. G. 65, 241). Im Kultus erhält man also die heilbringenden göttlichen Kräfte.

Wie alt diese Gedanken in der Kirche sind, zeigt sich schon darin, daß sie in den ignatianischen Briefen für selbstverständlich gelten. Eph. 13, 1 heißt es: σπουδάσετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως. Das größte Glück eines Christen ist es daher, ein Glied der Kirche zu sein (5, 1), das größte Unglück, aus ihr ausgeschlossen zu werden. Aus diesen Wurzeln ist der römische Kirchenbegriff erwachsen. Nur in der Kirche ist das Heil zu erreichen, durch ihren Kultus, wie Ignatius, Eph. 5, 2, sagt: μηδεὶς πλανᾶσθω· ἐὰν μὴ τις ἢ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ. εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχῇ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσω μᾶλλον ἢ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας· ὁ οὖν μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτό, οὗτος ἤδη ὑπερηφανεῖ καὶ ἑαυτὸν διέκρινεν. Es gibt also Menschen, die sich von der Kirche fern halten, und meinen, daß sie von den Gottesdiensten keinen Nutzen haben (vgl. Magn. 4). Die späteren christlichen Mönchstraditionen haben nicht wenige Erinnerungen daran bewahrt. Demgegenüber verfißt Ignatius die Meinung, daß die kultischen Versammlungen eine gewaltige Kraft in sich tragen (Eph. 17). Er weist besonders auf das Gemeindegebet hin. So auch Magn. 6, 2 ff.: ἐνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς προκαθημένοις εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας. ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, . . . οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε. μηδὲ πειράσητε εὐλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ

³² In den Akten des Karpus, Pappus und der Agathonike 7 werden in jener Weise christlicher und heidnischer Kultus einander gegenübergestellt: ὥσπερ γὰρ οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ . . . ἀφομοιοῦνται τῇ δόξῃ τοῦ θεοῦ καὶ εἰσὶν μετ' αὐτοῦ ἀθάνατοι, μεταλαμβάνοντες τῆς αἰωνίου ζωῆς διὰ τοῦ λόγου, οὕτως καὶ οἱ τούτοις λατρεύοντες ἀφομοιοῦνται τῇ ματαιότητι τῶν δαιμόνων.

ὁμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτό. μία προσευχή, μία δέησις . . . (ad Philad. 3, 2): ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἐνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὡσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες. Die Frommen gehen zu den kultischen Versammlungen, um durch das Gebet, die Lehre (διδασχὴ) Unvergänglichkeit zu bekommen, sie werden Gottes, sie werden lebendig.

Die tantum sabbati, weiß man von den Mönchen in Cellia (historia monachorum 22, Migne P. L. 21, 444), et dominica in unum ad ecclesiam coeunt et ibi semetipsos invicem tamquam coelo redditos vident. — . . . audire in unoquoque monasterio, berichtet die Historia lausiaca 7, Migne P. L. 73, 1098, hymnos et psalmos Christo canentes, et praeces ad hymnos emittentes adeo ut existimet quispiam se sublime elatum transmigrasse in paradysum deliciarum; veniunt autem ad ecclesiam sabbato solum et dominica. Im Himmel glauben die Mönche zu sein, in den Himmel versetzt zu sein glauben die, die diese Gottesdienste besuchen, in denen man Gott auf diese Weise lobsingt (vgl. oben S. 16 ff.).

Das Schlimmste, was einem Christen geschehen kann, ist daher, aus der Gemeinschaft der Gnade und des Gebetes ausgeschlossen zu werden. Tertullian formuliert es in seiner Apologie (39) folgendermaßen: nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit ut a communicatione orationis et conuentus et omnis sancti commercii (οἰκονομία) relegetur. Dasselbe geht auch aus der Exkommunikation des Fortunatus in den Johannesakten hervor. καταργήθητι ἀπὸ τῶν ἐλπίζόντων πρὸς κύριον, heißt es hier, . . . ἀπὸ ἀναστάσεως τῆς πρὸς θεόν· ἀπὸ εὐωδίας ἧς κοινωνεῖν μέλλεις· ἀπὸ νηστειῶν, ἀπὸ δεήσεων· ἀπὸ λουτροῦ ἁγίου· ἀπὸ εὐχαριστίας ἡμῶν. (84).

Eine derartige mechanische Auffassung des heiligen Wortes ist keine einzelne Erscheinung. Wir wissen, daß es christliche Prediger gegeben hat, die in Häusern und auf den Wegen die Volksscharen um sich gesammelt haben, und deren Gottesdienste hauptsächlich in Schriftverlesung und Psalmensingen bestanden haben (Ps. Clemens, de virginitate II, 4; I, 10); das wird als cultus sacer bezeichnet, und mit Exorzismus in Verbindung gebracht. Wie diese Gottesdienste zu denken sind, zeigt wohl der Bericht von dem ägyptischen Mönch Serapion (apophthegmata patrum, Mi. 65, 413 ff.). Dieser hatte beschlossen, eine Dirne zu retten. Er befahl ihr, ihn eines Abends spät bei sich zu erwarten. Als er da ist, ἤρξατο ὁ γέρων τῆς συνάξεως αὐτοῦ· καὶ ἀρξάμενος τὸ ψαλτήριον, κατὰ ψαλμὸν ἐποίησε εὐχὴν δεόμενος τοῦ θεοῦ ὑπὲρ αὐτῆς, ὅπως μετανοήσῃ καὶ σωθῇ. καὶ εἰσήκουσεν αὐτοῦ ὁ θεός. καὶ ἔστηκεν ἡ γυνὴ τρέμουσα καὶ εὐχομένη ἑγγὺς τοῦ γέροντος. καὶ ὡς ἐτέλεσεν ὁ γέρων ὅλον τὸ ψαλτήριον, ἔπεσεν ἡ γυνὴ χαμαί. ὁ δὲ γέρων ἀρξάμενος τοῦ ἀποστόλου, εἶπε πολὺ ἐξ αὐτοῦ καὶ οὕτως ἐπλήρωσε τὴν σὺναξιν. Tief erschüttert bittet die Dirne: ποιήσον ἀγάπην, ἄββα, καὶ ὅπου δύναμαι εὐαρεστήσαι τῷ θεῷ, ὁδήγησόν με. Das Auftreten des Mönches bei der Dirne wird als σὺναξις bezeichnet, das ist der technische Ausdruck für gottesdienstliche Zusammenkünfte. Er singt das ganze ψαλτήριον durch, und dann „den Apostel“. Die Wirkung bleibt nicht aus: die Dirne bricht zusammen, und bittet Serapion, er möge ihr ὁδηγός sein. Und so hören wir dann, wie sie

eine treue Nonne geworden ist, die ihre mönchischen Pflichten genau beobachtet hat³³.

Das Rezitieren des heiligen Wortes hat also eine Wirkung aus sich selbst heraus. Je mehr man rezitiert, desto kräftiger muß die Wirkung sein³⁴, sodaß zuletzt auch der Unbußfertigste überwunden wird. In christlichen Kreisen beginnt das Schriftwort auch für magische Zwecke verwendet zu werden. Das Auswendiglernen und Rezitieren der Schrift wird Sitte und es gilt als eine ganz besondere Gnadengabe, wenn man dies vermag, ohne daß man die Schrift gelernt hat, vielmehr durch unmittelbares Eingeben des Gottesgeistes, der das Wort dabei von neuem in dem Menschen schafft (vgl. Eusebius, Mart. Pal. 13). Wir hören auch, daß die Sitte bestanden hat, dasselbe Lied mehrmals zu wiederholen, um dadurch die Wirkung desselben zu steigern³⁵.

Diese Auffassung besteht aber nicht nur bei den breiten Massen, ein Mann wie Origenes hat sie ebenso kraß formuliert (Hom. in Jesu Nave XX): ὥσπερ τοίνυν αἱ ἐπὶ δαί δυνάμιν τινα ἔχουσι φυσικὴν, καὶ μὴ νοῶν ὁ κατεπαδόμενος λαμβάνει τι ἐκ τῆς ἐπὶ δαί, κατὰ τὴν φύσιν τῶν φθόγγων τῆς ἐπὶ δαί, εἴτε εἰς βλάβην, εἴτε εἰς ἰασίν σώματος ἢ ψυχῆς ἑαυτοῦ, οὕτω μοι νοεῖ πάσης ἐπὶ δαί δυνατωτέραν εἶναι τὴν σημασίαν τῶν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ὀνομάτων· εἰσὶ γάρ τινες δυνάμεις ἐν ἡμῖν ὧν αἱ μὲν κρείττονες διὰ τούτων τῶν οἰοεὶ ἐπὶ δαί τρέφονται, συγγενεῖς οὖσαι αὐταῖς, καὶ ἡμῶν μὴ νοούντων ἐκείνας τὰς δυνάμεις νοούσας τὰ λεγόμενα δυνατωτέρας ἐν ἡμῖν γίνεσθαι πρὸς τὸ συνεργεῖν τῷ ἡμετέρῳ βίῳ. . . . ἔστιν οὖν πληθὺς τι ἐν ἡμῖν δυνάμεων κεκληρωμένων ἡμῶν τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα αἵτινες ἐὰν ὧσιν ἅγια, τῆς γραφῆς ἀναγινωσκομένης ὠφελοῦνται καὶ γίνονται ἰσχυρότεροι . . . ὥσπερ δὲ αἱ κρείττους δυνάμεις οἰοεὶ κατεπάδονται καὶ ὠφελοῦνται καὶ γίνονται δυνατώτεροι ἀπὸ τῶν τοιούτων γραμμάτων καὶ ὀνομάτων, οὕτως αἱ ἀντικείμεναι τῶν ἐν ἡμῖν δυνάμεων οἰοεὶ καθέλκονται καὶ νικῶνται ὑπὸ τῶν τοῦ θεοῦ ἐπὶ δαί καὶ νικῶμεναι κοιμίζονται. καὶ εἴποτέ τις ἡμῶν ἐώρακεν ἀπὸ ἐπὶ δαί ἀσπίδα κοιμιζομένην, ἢ ἄλλο τι τούτων τῶν ἰοβόλων, ἐκεῖνο παράδειγμα λαβέτω εἰς τὴν γραφὴν, ἧς ἀναγινωσκομένης καὶ μὴ νοουμένης, ἐνίστε ἀκηδιᾶ καὶ ἐκκακεῖ ὁ ἀκροατής, καὶ πιστεύετω ὅτι αἱ ἐν αὐτῷ ἀσπίδες καὶ αἱ ἐν αὐτῷ ἔχιδναι ἀτονώτεροι γίνονται ἀπὸ τῶν φαρμάκων τῶν φαρμακεύοντων, οἷον παρὰ σοφοῦ Μωσῆ, παρὰ σοφοῦ Ἰησοῦ, παρὰ σοφῶν τῶν ἁγίων προφητῶν. μὴ ἐκκακῶμεν οὖν ἀκούοντες γραφῶν, ἃς οὐ νοοῦμεν, ἀλλὰ γενηθῆτω ἡμῖν κατὰ τὴν πίστιν ἡμῶν, ἣν καὶ πιστεύομεν, ὅτι „πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος οὖσα ὠφέλιμος ἐστὶ“. τὸ γὰρ ἐν τῶν δύο δεῖ σε παραδέξασθαι ἐπὶ τούτων τῶν γραφῶν, ἢ ὅτι οὐκ εἰσὶ θεόπνευστοι, ἐπεὶ οὐκ εἰσὶν ὠφέλιμοι, ὡς ὑπολαμβάνοι ἂν ὁ ἄπιστος, ἢ ὡς πιστὸς παραδέξασθαι, ὅτι ἐπεὶ εἰσὶν ὠφέλιμοι, θεόπνευστοὶ εἰσὶν. . . . οὕτω τοίνυν πίστευε καὶ περὶ τῆς θείας γραφῆς, ὅτι ὠφελεῖταί σου ἡ ψυχὴ, καὶ μὴ ὁ νοῦς τὸν καρπὸν λαμβάνη τῆς ὠφελείας τῆς ἀπὸ τῶν

³³ Ähnliches wird von Serapion hist. lausiaca 37, ed. Butler, S. 109 berichtet, wo die Ascese und das Rezitieren der Schrift das Wunder zu vollbringen scheint.

³⁴ Die Gnadengabe des ἀποστηθίζειν der Schriften wird von den Mönchen stark geübt, vgl. z. B. Hero (hist. lausiaca 26, ed. Butler, S. 81 f.).

³⁵ So z. B. ist es in der koptischen Vita Pachomii (ed. Annales du Musée Guimet 17, Paris 1889) der Fall, wo aber Theodor dies „chanter avec plaisir“ für das Werk eines Dämons erklärt (vgl. auch die arabishe Version, S. 423).

γραμματῶν, ἐκ μόνης ψιλῆς τῆς ἀναγνώσεως. τὰ γὰρ ἐν ἡμῖν ἐπάδεται, καὶ τὰ μὲν κρείττονα τρέφεται, τὰ δὲ χείρονα καταργεῖται.

Hier können wir einen Blick in die Frömmigkeit der breiteren christlichen Massen werfen. Die Worte stehen in einer Homilie, in der Origenes zu häufigerem Besuch der Wortgottesdienste ermahnen will. Das Lesen der Schriften wirkt, auch wenn man kein Wort davon versteht. Sie wird direkt mit heidnischen ἐπωδαί zusammengestellt, und wirkt wie diese durch den bloßen Klang der Worte.

Auch in anderer Weise wird dieser Charakter des Gebets und Kultes sichtbar. Sobald der Pneumatiker zu beten beginnt, strömt Licht von seinen Lippen, und sobald er zu beten aufhört, erlischt es wieder (3. B. Joh. v. Ephesus Comm. de beatis orientalibus ed. Van Douwen und Saud, S. 52). Für dies Phänomen, daß das Beten eine Lichtkraft auslöst, die 3. B. die in Besitz nimmt, die es hören, können die Beispiele beliebig vermehrt werden (vgl. 3. B. apophth. patrum ed. Mi. 65, 276 f.), ich muß mich aber hier mit dem schon Angeführten begnügen.

Oft wird in den Legenden betont, daß nur der, welcher eine besondere Gnadengabe besitzt, dies Licht sehen kann. Solche Begnadete können überhaupt das innere Geschehen des Kultes rein äußerlich mit den Augen des Geistes erblicken. Was sie so sehen, ist nicht das Produkt ihrer Phantasie, es ist die göttliche Realität, die in jedem Kultakt da ist, die jedoch nicht mit den Augen der gewöhnlichen Menschen geschaut werden kann. So erschließen uns die Gesichte dieser Männer das, was jeder Gläubige für das Wesentliche im Kultus hielt, wenn auch nur die Auserwählten es äußerlich sehen konnten.

Die Mönche in Sketis sahen einen Engel das kleine neugeborene Jesuskind schlachten und den Mythen sein Fleisch und Blut darreichen. Von Johannes Kolobos wird in seiner Vita (Ann. du Musée Guimet 25, S. 382) berichtet: „il voyait des rayons de lumière admirable de la gloire de Dieu, sortant du lieu du sacrifice et entrant dans le coeur de l'âme de chacun des saints frères, les remplissant de la connaissance de la Trinité sainte.“

Tertullian (de anima 9) erzählt von einer Mischwester, welcher die Charismen von Offenbarungen zuteil geworden sind, die sie in der Kirche während der Sonntagsfeier durch Verzückung im Geiste erhält. Sie verkehrt mit den Engeln, zuweilen auch mit dem Herrn, sie sieht und hört Geheimnisse, unterscheidet zuweilen die Herzen und gibt denen, die es verlangen, Heilmittel. „Ferner auch, je nachdem Schriftstellen gelesen, Psalmen gesungen oder Anreden gehalten werden, bieten sich aus denselben Gegenstände zu Visionen dar.“ Aus einer ihrer Visionen holt Tertullian einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.

Diese Schwester besaß also die Gnadengabe, das Rezipiente zu „sehen“, eine Anschauung, die auch in hellenistischen Mysterien verbreitet war. Der Mönch Philippus „schaut“ während der ganzen Woche vor seiner Taufe die Liturgie und wohnt ihr angesichts der Macht Gottes unter Tränen und in Freude bei³⁶. Speziell schaut er auch „den mystischen Dienst der himmlischen

³⁶ Aus den Berichten des Anastasius über die Mönche auf Sinai, ed. Nau, Oriens- Christianus III, S. 71 ff.

Macht bei der heiligen Liturgie“. τὸ διορατικὸν χάρισμα oder θεοπτεία wird der charakteristische Terminus technicus für diese Gnadengabe³⁷.

Was diese Leute gesehen haben, sagen die Hymnen und Gebete, die im Kultus verwendet wurden. Wir hörten vom Geborenwerden des Herrn, von seinem Schlachten oder von dem Dienst der heiligen Engel, an dem die Gläubigen teilnahmen. Nicht selten hören wir nur von der Epiphanie Gottes, die den ausgezeichneten Mönchen rein äußerlich sichtbar wurde. Es besteht eine kultische Mönchsklasse, die in gewissen Kreisen nicht selten rein ekstatische Ausbrüche veranlaßte; aber auch wo dies nicht der Fall war, gehörte doch die Epiphanie Gottes dem Gottesdienst an. Ist der Mensch rein von der Vermischung mit Materie, kann er sie äußerlich sehen, wie z. B. „Rufinus“ es formuliert in der *Historia monachorum* I (Mt. 21 Sp. 397C): si ergo mundo corde astiterimus ante deum et liberi ab omnibus his vitiis et passionibus quae supra memoravimus, poterimus, inquantum possibile est, etiam deum videre et orantes oculum cordis nostri in ipsum dirigere, et videre invisibilem mente, non corpore³⁸. Er erzählt (Hist. monach. X, Sp. 429) von Anuph: Nihil a me occultavit dominus eorum, quae geruntur in terris. numquam defuit cordi meo lux ejus, per quam suscitatus somnum corporis non requirebam, desiderium habens semper videndi eum. Sed et angelum suum assistere mihi semper fecit, edocentem me de singulis quibusque virtutibus mundi; in den letzten Worten kehrt dasselbe in anderem Ausdruck wieder: Lux mentis meae numquam extincta est. Omne quod petii a domino, sine mora consecutus sum. Ostendit mihi frequenter multitudines angelorum assistantium sibi; vidi et coetus justorum congregationesque martyrum . . .³⁹. Von der Epiphanie Gottes in dem Kultus erzählen auch oft die apokryphen Apostelakten.

Aber auch andere Dinge sehen jene Pneumatiker. Der heilige Macarius (apophth. patrum P. G. 65, 276f.) sieht, wie ein Gottesengel die Dämonen aus einem betenden Wanderasketen vertreibt. Die Messalianer (nach Timotheus de receptione haereticorum ed. Cotelier S. 401ff.) behaupten, daß die Taufe nicht die schlimmsten Dämonen zu vertreiben oder die Wurzeln der Sünde abzuschneiden vermag. λέγουσιν ὅτι μόνῃ ἡ ἐκτενὴς προσευχὴ δίδωκεν δύναται τοῦτον τὸν δαίμονα. Der böse Dämon verschwindet als Rauch oder Schlange. τοῦτου γινομένου παρουσία λοιπὸν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπὶ τὸν προσευχόμενον γίνεται αἰσθητῶς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοιτῶντος καὶ ὁρω-

³⁷ Vgl. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, Donauwörth 1913, S. 54 ff.

³⁸ Vgl. Euagrius (S. 475, ed. Franzenberg, Gött. Abh. 13, 2 1912): διάνοια δὲ μονάζουσα ἐστὶν ἡ ἀποστρεφόμενη ἀπὸ ἁμαρτίας . . . καὶ καιρῶς προσευχῆς τὸ τῆς ἁγίας τριάδος φῶς βλέπουσα. Ein späteres Beispiel bei Hörmann, a. a. O., S. 53.

³⁹ Apophthegmata patrum (ed. Mt. P. G. 65, 313 Olympius 1) erzählt, wie ein hellenistischer Priester zu den Mönchen in Sketis zu Besuch kommt. Als dieser die διαγωγή der Mönche sieht, fragt er erstaunt: οὕτως διάγοντες οὐδὲν θεωρεῖτε παρὰ τῷ θεῷ ὑμῶν; καὶ λέγω αὐτῷ· οὐχί. καὶ λέγει μοι ὁ ἱερεὺς· τέως ἡμῶν ἱεουργούντων τῷ θεῷ ἡμῶν οὐδὲν κρύπτει ἀφ' ἡμῶν, ἀλλὰ ἀποκαλύπτει ἡμῖν τὰ μυστήρια αὐτοῦ. καὶ ὑμεῖς τοσοῦτους κόπους ποιοῦντες, ἀγρυπνίας, ἡσυχίας καὶ ἀσκήσεις, λέγετε ὅτι οὐδὲν θεωροῦμεν; πάντως οὖν εἰ οὐδὲν θεωρεῖτε λογισμοὺς πονηροῦς ἔχετε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τοὺς χωρίζοντας ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὑμῶν, καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀποκαλύπτει ὑμῖν τὰ μυστήρια αὐτοῦ.

μένου. Epiphanius weiß (haer. 80) Ähnliches von ihnen zu erzählen. Ihren Namen erklärt er als „Beter“, ihre gottesdienstlichen Zusammentünfte werden προσευχαί genannt. μετὰ πολλῆς λυχναφίας καὶ φώτων συναθροίζόμενοι, ἐπιπολὺ τε καταλεγμάτια τινα ὑπὸ τῶν παρ' αὐτοῖς σπουδαίων, καὶ εὐφημίας τινὰς δῆθεν εἰς τὸν θεὸν ποιούμενοι, ὡς καταλεγμάτων καὶ εὐφημιῶν ὥσπερ θεὸν ἐξιλεούμενοι, ἑαυτοὺς ἀπατῶσιν.

So scheint der Hymnus, das Gebet die bösen Dämonen zu vertreiben und den Mysterien mit den göttlichen Kräften zu erfüllen, ganz wie wir das in den hermetischen Weihen mehrmals hörten. Und da die Dämonen Krankheiten verursachten und das Kommen des göttlichen Geistes durch allerlei Gnadengaben sichtbar wurde, kann es nicht Wunder nehmen, daß auch Derartiges manchmal in Verbindung mit den christlichen Gottesdiensten erwähnt wird. Von Krankenheilungen haben wir oben gehört. Es scheint sogar die Sitte bestanden zu haben, die Kranken für längere Zeit in der Kirche niederzulegen, ganz wie es in den Tempeln des Heilgottes Asklepios der Fall war, nach folgender Bestimmung der sog. Canones Hippolyti (ed. Achelis XXI, 219): ceterum quod ad infirmos pertinet, medicina ipsis in eo posita est, ut frequentent ecclesiam, ut fruantur oratione, excepto eo, qui morbo periculoso laborat; talis a κλήρῳ visitatur, qui certiores reddunt eum. Der Verfasser will also nichts vom Niederlegen der Schwerkranken in der Kirche wissen: er beschränkt die Sitte auf die Zeit des Gottesdienstes, der Kultus ist es, der das wirksame Heilmittel ist.

Trenäus (II 31, 2) sagt uns, daß τῆς κατὰ τόπον ἐκκλησίας πάσης αἰτησαμένης μετὰ νηστείας πολλῆς καὶ λιτανείας ein Toter auferweckt und den Gebeten der Heiligen geschenkt wurde (vgl. II 32, 4). Origenes schreibt in seinem Traktate über das Gebet (12): πρὸς δὲ τούτοις δυνάμει πεπληρωμένους νομίζω τοὺς λόγους τῆς τῶν ἁγίων εὐχῆς, μάλιστα ὅτε προσευχόμενοι πνεύματι προσεύχονται καὶ τῷ νοῖ, φωτὶ ἑοικότι ἀνατέλλοντι ἀπὸ τῆς τοῦ εὐχομένου διανοίας καὶ προϊόντι ἐκ στόματος αὐτοῦ ὑπεκλύειν δυνάμει θεοῦ τὸν ἐνιέμενον νοητὸν ἰδὼν ἀπὸ τῶν ἀντικειμένων δυνάμειν . . .

Von hier zu einer rein magischen Verwendung der Texte und Liturgien ist der Schritt nicht groß. Wie dabei besonders die Formeln, die den Höhepunkt der eucharistischen Weihen ausmachten, benutzt wurden, scheint aus den Quellen hervorzugehen.

Justin bezeugt Dial. 85, 2: κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου, καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὁμῶν καὶ ἀποθανόντος καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανὸν, πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται.

Magische Papyri bestätigen das. Pap. Wizeh 10 263, von Jacoby mit Hilfe von Reitzenstein und Grenfell veröffentlicht⁴⁰, ist vielleicht das beste Beispiel; es ist eine Epiklese an Jesus als θεὸς τῶν οὐρανῶν καὶ θεὸς τῆς γῆς καὶ θεὸς τῶν διὰ <νοιῶν> ἁγίων gegen Krankheiten; hier heißt es u. a.: . . . ὁ ἐλθὼν τῷ κόσμῳ καὶ κατακλάσας τὸν ὄνυχά τοῦ Χάροντος, ὁ ἐλθὼν διὰ τοῦ Γαβριὴλ ἐν τῇ γαστρὶ τῆς Μαρίας τῆς παρθένου, . . . ὁ σταυρωθεὶς <δι' ἡμᾶς ἐκουσίως>⁴¹, διὸ τὸ καταπέτασμα τοῦ ἱεροῦ ἐρράγη δι' αὐτόν, ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν

⁴⁰ Ein neues Evangelienfragment von Adolf Jacoby, Straßburg 1900.

⁴¹ Konjektur von Schermann.

ἐν τῷ τάφῳ τῇ τρίτῃ τοῦ θανάτου, ἐφάνη ἑαυτὸν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ καὶ ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ ὕψος τῶν οὐρανῶν, ὁ ἔχων <ἐξ εὐ>ωνύμων <μ>υρίους μυριάδας ἀγγέλων, ὁμοίως ἐκ δεξιῶν μυρίους μυριάδας ἀγγέλων βοῶντας μιᾷ φωνῇ τρίτον: ἅγιος, ἅγιος ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος ...

ἔλθῃ τὸ ἔλεος, ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος, ὁ ἀνελθὼν εἰς τὸν ἔβδομον οὐρανόν, ὁ ἐλθὼν ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, τὸ ἀρνίον τὸ εὐλογημένον, διὸ αἱ ψυχαὶ ἐλευθερώθησαν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ· οἱ ἀνοιγίσαντες δι' ἑαυτῶν αἱ πύλαι χαλκαῖ δι' αὐτόν, ὁ κατακλάσας τοὺς μόχλους σιδηροῦς, ὁ λύσας τοὺς δεδεμένους ἐν τῷ σκ<ότει>, ὁ ποιήσας τὸν Χάροντα ἄσπορον, ὁ καταδήσας τὸν ἐχθρὸν ἀποστάτην, ὁ βληθεὶς εἰς τοὺς ἰδίους τόπους.

Οἱ οὐρανοὶ ἠυλογήθησαν καὶ ἡ γῆ ἐχ<άρ>η, ὅτι ἀπέστη ἀπὸ αὐτῶν ὁ ἐχθρὸς καὶ δέδωκας ἐλευθερίαν τῷ κτίσματι αἰτουμένῳ δεσπότην Ἰησοῦς ... αἱ ἀρχ<αὶ καὶ ἐξ>ουσαίαι ... ἡ καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἡ καὶ πτώσις δαίμονος μεσημβρ<ιναῖ>ς ὥραις, εἰ δὲ ῥίγος ... εἰ δὲ ἐξου<σία>ι τοῦ ἀντικειμένου, μὴ ἰσχύσωσι κατὰ τῆς εἰκόνας, διὸ ἐπλάσθη ἐκ χειρὸς τῆς σῆς θειότητος, <ὅτι σ>⁴² ἔστι δύναμις καὶ⁴² τὸ ἔλεος τοῦ αἰῶνος, ἡ κρατήσασα τοὺς αἰῶνας.

Christus wird als Gott angerufen, als Gott des Himmels und der Erde, als Herrscher über die Dämonen, hat er doch durch seine Hadesfahrt alle feindlichen Mächte besiegt; daher loben und preisen ihn jetzt die Myriaden der Engel, ihm das Hagios singend. Die Erwähnung dieser Tatsachen bezwingt Dämonen und Mächte der Finsternis.

Das wird auch durch Origenes bestätigt. In seiner Polemik gegen die Christen hatte Celsus behauptet, daß die Christen ihre Kraft δαιμόνων τινῶν ὀνόμασι καὶ κατακλήσεσι verdanken. Das verneint Origenes, fügt aber (I 6) hinzu, daß ihre Kraft auf τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστορίων beruht. Für Origenes besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen den ἐπωδαὶ der Zauberer und ihrer Namenmagie (vgl. das ganze Kapitel) einerseits und der christlichen Verwendung des Namens Jesu mit den Berichten von seinen Werken; religionsgeschichtlich gesehen kann diese Unterscheidung nicht aufrechterhalten werden. Die Denkweise ist dieselbe, wie wir sie überall verfolgt haben, nur daß der religiöse Mensch mit Ehrfurcht und Liebe vor der Gottheit wie vor seinem Herrn steht, der Zauberer dagegen die göttliche Kraft wie ein Objekt zu behandeln sucht. Diese Unterscheidung ist jedoch nicht prinzipiell, sondern nur von relativer Art.

Für diese Menschen ist der Kultus ein Kraftzentrum, von dem geistige Kräfte ausgehen, den Menschen zum Heil oder zum Verderben. Wie mechanisch dies gedacht werden konnte, zeigen die obigen Beispiele. Damit ist aber nicht gesagt, daß es immer so gewesen sei oder daß jene Betrachtungsweise bewußt und klar vorliegt. So konsequent ist der religiöse Mensch nicht. Es können auch Beispiele angeführt werden, in denen der Ton freier ist, wo der Mensch sich persönlicher an Gott wendet, wo das persönliche Erlebnis über die unpersönliche, man könnte sagen, magische Auffassung vom Gottesdienst zu siegen scheint, und der Fromme sich zu Gott wie zu einer Person wendet, an die er sein Gebet richtet. So war es ja auch in den hermetischen Schriften, so ist es immer auf den höheren Stufen der Religion, wo verschiedene Schichten Seite an Seite liegen. Aber die Kräfte, die den Kultus geschaffen haben,

⁴² Konjektur von Schermann.

die das Treibende in der Entwicklung gewesen sind, sind nicht von hier aus zu verstehen, auch wenn der Kultus nur durch jene ihm eigentlich fremden Kräfte lebendig gehalten wird. Wieder und wieder hindern ihn diese, zu lebloser Magie herabzusinken. Ganz zu Ende gedacht und klar gefaßt kann der den Kultus beherrschende Gedankengang nie werden, ohne den religiösen Ton zu verlieren und damit zu sterben.

Im Christentum und in der christlichen Liturgie haben derartige Gedanken stets neben anderen gelebt. Ist diese Religion doch auch mit dem Judentum mit den festesten Banden verbunden, und dort beherrschte die persönliche Gottesauffassung ganz das gottesdienstliche Leben. Ein ganzer Gebetskreis, der bei der Schöpfung der die Liturgie bald beherrschenden Meßopfervorstellung von größtem Gewicht wurde, scheint mit ihr im nächsten Zusammenhang zu stehen.

Es ist daher zu erwarten, daß die Liturgien eine *complexio oppositorum* verraten. Beide Gedankentreise sind da, aber der, der die eucharistische Liturgie zuerst geschaffen hat, ist, wie wir oben gesehen haben, der, den das Christentum mit den hellenistischen Mysterienreligionen gemein hat, und dieser bleibt ein Faktor, der im Kultus der katholischen Kirche nie seinen Einfluß verliert. Diese Tatsache wird nicht dadurch aufgehoben, daß die Christen selber ihre Feiern anders motivieren: Gott hat es befohlen, ihn in dieser Weise zu verehren, Jesus selber hat die Eucharistie gestiftet und die Seinigen ermahnt, sich seiner zu erinnern, um dadurch mit ihm vereint zu werden. Der Kultus ist also der von Gott selbst verordnete Gottesdienst. Er ist eine Erinnerung geschichtlicher Tatsachen. Das ist wahr: dieser Gesichtspunkt kommt mehrmals zum Vorschein. Und doch, nie wäre das Abendmahl so geschaffen, wie es jetzt ist, nie wären die Gebete so formuliert wie jetzt, wenn dies allein das Motiv bei seinem Entstehen gewesen wäre.

v. Harnack⁴³ sucht die Bedeutung derartiger Tatsachen wie der hier behandelten abzuschwächen. „Wollte man der heutigen Mode folgen, so müßte man diesen Gebrauch der Bibel (und was er anführt, gilt ebenso für die ganze hier vorgetragene Auffassung der Liturgie) als den „religionsgeschichtlichen“ oder als den „religionsgeschichtlich wichtigen“ bezeichnen; allein er ist der unwichtige und uninteressante. Der religionsgeschichtlich wichtige Gebrauch der Bibel in der christlichen Religion ist derjenige, durch welchen sich diese Religion in Hinsicht auf ihre heiligen Schriften (für uns hier: ihre Liturgien) von den anderen Religionen unterscheidet.“

Das ist eine eigentümliche Methode. Denn das für eine Religion Charakteristische im Sinne von Wesentlichem liegt nicht nur in dem, was sie von ihrer nächsten Umgebung scheidet, sondern ebensosehr auch in dem, was beiden gemeinsam ist. Was das Wichtigste ist, das entscheidet nicht eine derartige äußerliche Beobachtung: gerade die gemeinsamen Elemente können die bestimmenden für eine Religion sein⁴⁴. Nur ein Eindringen in das gesamte Material

⁴³ Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche, Leipzig 1912, S. 60 ff.

⁴⁴ Wie v. Harnack übrigens jene magische Auffassung als für den Hellenismus charakteristischer als für das alte Christentum bezeichnen kann, ist nicht ohne weiteres verständlich. Ein Mann wie Porphyrius betont z. B. vielleicht in direkter Polemik gegen eine magische Auffassung, daß Gott nicht durch Lieder und Hymnen, sondern

und ein Abwägen des verschiedenen Wertes desselben kann hier den Ausschlag geben. Nicht die individuellen Ausnahmen — mögen diese an sich noch so interessant, noch so originell sein — können die Grundsteine für die Darstellung einer Religion ausmachen, sondern nur das für die Majorität der Gläubigen Geltende. Die Frage ist nicht die, ob ein Wort wie das eben aus Origenes zitierte mit hellenistischer Frömmigkeit übereinstimmt — woraus v. Harnack sogleich zu dem Schluß bereit ist, daß es unwichtig und uninteressant ist —, sondern die, ob so etwas unter den Christen das Gewöhnliche ist und mit anderen Gedanken übereinstimmt, die vital sind: gilt es doch nicht die Kuriositäten des Christentums aufzuzählen, sondern ein Bild seines Wesens zu zeichnen.

Daher wird auch die Zeichnung des großen deutschen Theologen vom ältesten Christentum m. E. verzerrt. Er rückt es gewissermaßen in ein falsches Licht. Der Kultus, der, wie ich hoffe gezeigt zu haben, von zentralem Gewicht für diese Religion ist, wird von ihm übersehen. „Gott als der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, als der Vater der Menschen, als der Vater Jesu Christi, die Botschaft an alle Menschen, der Glaube an den Weltheiland, die regula disciplinae für eine neue Menschheit: alle wesentlichen Grundzüge dieser Religion duldeten es nicht, in Mysterien verkündigt zu werden, und forderten zugleich den uneingeschränkten Gebrauch der Bibel“ — mit diesen Worten meint v. Harnack das Christentum darzustellen —, „möchten der Glaube und der Kultus bald noch so viele Mysterien an sich ziehen und sich in ihnen gefallen.“ Daß diese Elemente sich im Christentum finden, soll nicht bestritten werden, aber sie sind nicht alle etwas dem Christentum (oder Judentum) ganz Spezifisches, wie sie denn mehr die apologetische und theologische Literatur beherrschen, als die Gebete, Hymnen und Liturgien, die die gläubigen Massen im sonntäglichen Kultus hörten und von denen sie für sich das Heil erwarteten. Liturgie und Kultus sind Eigentum der Hauptmassen einer Religion. Es muß sich daher an dem Forscher rächen, wenn er ihr Zeugnis verachtet. Wie viel besser hat nicht ein Kenner des alten Christentums wie Sohm⁴⁵ ihre Rolle beobachtet und ihren Einfluß überall entdeckt. Katholische Forscher haben ein viel offeneres Auge für ihre Bedeutung schon in dieser alten Zeit.

Ist aber schon vom Anfang der Entwicklung der eucharistischen Liturgie (oder wenigstens der Anaphora) an diese Auffassung des Kultus da, dann können die nächsten Vorbilder nicht mehr, wie es fast durchgehends geschehen ist, im Judentum gesucht werden, da dort die Liturgie von ganz anderem Charakter ist. Die bisherigen Versuche, dies zu tun, scheinen mir den richtigen Sinn der christlichen Gebete zu übersehen⁴⁶.

durch ihm wohlgefällige Tugend verehrt werde: μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές... ψυχὴ δὲ σοφοῦ ἀρμόζεται πρὸς θεόν, αἰεὶ θεὸν ὁρᾷ, σύνεστιν αἰεὶ θεῷ... σοφὸς γὰρ ἀνὴρ καὶ σιγῶν τὸν θεόν τιμᾷ· ἄνθρωπος δὲ ἀμαθὴς καὶ εὐχόμενος καὶ δῶν μαινέει τὸ θεῖον. μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής, μόνος εἰδὼς εὐχασθαι (ad. Marc. 15 ff.).

⁴⁵ Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, München 1918, S. 80 ff.

⁴⁶ Die so gewöhnliche Behauptung, daß nach dem Vorgang der Synagoge die Lektion der Schrift (des Alten Testaments) ein regelmäßiger Teil des altchristlichen Gottesdienstes gewesen sei, scheint mir, nach dem vorhandenen Material zu urteilen, nicht so sicher, wie es gewöhnlich dargestellt wird. Die apokryphen Apostelakten, die

Baumstark⁴⁷ vergleicht die christliche Liturgie mit einem allgemeinen jüdischen Gebetsstypus, der uns noch im Rahmengebet des Sema entgegenflingt. Der Preis Gottes als des Schöpfers fährt in der Schilderung seiner erbarmenden Menschenfreundlichkeit fort, kraft deren er trotz aller seiner Sünden das Geschlecht Adams und insbesondere sein auserwähltes Volk Israel niemals verließ. Das Gebet wird wesentlich zu einer Art epischer Erzählung, der Welterschöpfung und der Erschaffung des Menschen, des Sündenfalls und der Führung der Patriarchen und des israelitischen Volkes durch den Herrn. Die christliche Liturgie hatte ein solches hohes Lied der göttlichen Allmacht und Allgüte nur zum krönenden Abschluß zu bringen, indem sie, seine Erzählung, fortführend, von der Menschwerdung des eingeborenen Sohnes Gottes und von dem Erlösungswerk, das er im Fleische vollbracht hatte, berichtete. Ein Lebensbild des Heilands, eine Skizze vor allem seines Leidens, Sterbens und seiner Verherrlichung in Auferstehung, Himmelfahrt und einstiger Wiederkunft zum Gericht, das war die einzige und naturgemäße Ergänzung, die das jüdische Gebet erforderte, um seine Stellung im Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes einnehmen zu können.

Nach ihm hat Heiler⁴⁸ es versucht, dieselben Wege zu wandeln, auf dieselben Vorbilder hinzuweisen. Das Heil ist, sagt er, für das jüdische und christliche Glaubensbewußtsein unlöslich an die Geschichte geknüpft; bestimmte gottgesetzte geschichtliche Tatsachen sind Motiv und Stütze alles Glaubens

von so vielen Gottesdiensten erzählen, wissen nie etwas davon zu berichten. Auch der berühmte Plinius-Brief schweigt darüber. Die gewöhnliche Hauptstütze ist Iulian, Apol. I 67: . . . πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροῦς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἑχωρεῖ. εἶτα παυσάμενου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νοῦθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Erst danach beginnt der eigentliche eucharistische Kultus. Das Vorhergehende scheint stattzufinden, während die an verschiedenen Orten wohnenden Christen sich in der Kirche zusammenfinden. Ist dies das richtige Verständnis, dann besteht hier eine Sitte, die der ähnlich ist, die sich Can. Hippol. 201 wieder spiegelt: quostiescumque episcopus mysteriis frui vult, congregentur diaconi et presbyteri . . . Etiam ἀναγνώσται habeant festiva indumenta et stent in loco lectionis et alter alterum excipiat, donec totus populus congregetur.

Vielleicht zeigt uns dies den Weg, auf welchem die Schrift in den eucharistischen Kultus eingedrungen ist. Von besonderen Versammlungen in der Kirche, in denen die Schrift vorgelesen wurde, wissen die alten Kirchenordnungen öfter zu berichten. Diese Versammlungen scheinen aber, nach ihren Aussagen zu urteilen, nur wenig populär gewesen zu sein (z. B. Ägypt. Kirchenordnung, Kanon 57. 62, ed. Horner, S. 325, 327 u. a.; Origenes Hom. in Gen. X, woraus hervorzugehen scheint, daß sie hinter dem Kultus, wo studium solemnitatis, publica remissio und Mysterien stattfanden, mit anderen Worten, hinter dem Abendmahl, zurücktraten).

Selbstverständlich können in verschiedenen Gemeinden verschiedene Sitten bestanden haben. Daß das Alte Testament als göttliche Offenbarung studiert und ausgelegt wird, bedeutet nicht, daß es ein regelmäßiger Bestandteil des Kultus war. Die Sache verdiente eine neue undoreingenommene Untersuchung. Die bisherige Forschung ist zu sehr von der vorgefaßten Meinung ausgegangen, daß der christliche Gottesdienst den der Synagoge forsetze, teils weil sie die hellenistischen Kulte nicht kannte, teils aus der dogmatischen Auffassung heraus, daß das Christentum die Vollendung des Judentums sei.

⁴⁷ Die Messe im Morgenland, Kempten und München 1906, S. 129. 138. 142 u. a. Ähnlich Norden, Agnostos Theos, S. 273 ff.; v. Harfack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 807; Duchesne, a. a. O., S. 45 ff. u. a.

⁴⁸ Das Gebet, München 1918, S. 370 ff.

und aller Hoffnung. Die Heilstaten Gottes bilden darum einen wichtigen Gegenstand des liturgischen Lob- und Dankgebetes. Für die Juden ist diese Tatsache der Auszug Israels aus Ägypten, für die Christen das in Christus geschenkte Heil.

Gegen diese Hypothese muß zuerst eingewendet werden, daß eigentlich nur Ap. Const. VIII, die ja ein künstliches, rein literarisches Produkt ist, diesen zwiefachen Aufbau zeigt. Eine Reihe der älteren Formulare sind auf eine ganz kleine Andeutung (z. B. das Testament: *by whom thou madest all things*) über die Schöpfung beschränkt, die nicht als Ersatz für den jüdischen Dank betrachtet werden kann; dazu ist sie zu unbedeutend und zu sehr im Vorbeigehen gemacht, fehlt auch z. B. ganz in den Gebeten der Thomas-Akten, in den betreffenden Liturgien des Abendlandes, in nestorianischen, armenischen und anderen Anaphorategen, die sonst in derselben Weise wie jene aufgebaut sind.

Aber auch wenn diese Seite der Hypothese nicht stichhaltig ist, könnte doch der Haupt Gesichtspunkt richtig sein. Die Heilstaten Jesu könnten doch als Motiv und Stütze des Glaubens erwähnt sein. Dann kommt aber die entscheidende Frage: ist dieser Gesichtspunkt überhaupt berechtigt? Können die Heilstaten Christi mit denen Gottes für sein Volk: seiner Erwählung, seiner Ausführung aus Ägypten, seiner Rettung aus der Wüste und Einführung in das versprochene Land parallelisiert werden? Ich muß diese Frage verneinen.

Jenes jüdische Gebet gehört einer anderen religionsgeschichtlichen Welt an als die Abendmahlsliturgien der Christen. Weil Gott einst ein für alle Mal eine geschichtliche Handlung getan hat, kann man daraus auf seine Gesinnung gegen das Volk schließen und dessen gewiß sein, daß er doch zuletzt für sein Volk eingreifen wird. Das Kommende hat das Hauptgewicht, danach sehnt man sich, das Frühere ist nur Motiv und Stütze der Gewißheit der Frommen, daß es einst geschehen werde. In den oben analysierten Abendmahlsliturgien begegnet eine ganz andere Welt. Was Christus getan hat, ist nicht Motiv und Stütze der Gewißheit, daß er uns erlösen werde, sondern es ist unser Heil, unsere Erlösung oder Realgrund derselben, objektiv, nicht subjektiv⁴⁹. Dort ist das Große schon geschehen, die Christen sehnen sich nicht nach einer zukünftigen Tat Gottes, sie setzen sich nur, durch den Kultus, mit der Heilstat Christi in Verbindung, werden von der Kraft erfüllt, die durch die Liturgie wieder wirksam gemacht wird. Das jüdische Gebet verrät nichts von einem

⁴⁹ Woolfen, a. a. O., S. 63, geht ähnliche Wege wie die oben besprochenen: . . . the Jew looking on christianity as the fulfilment of the old Covenant and no new thing would be more likely to connect the memorial of salvation from the captivity of sin with the older memorial of salvation from the captivity of Egypt, more especially as the Eucharist was instituted either at the Paschal Supper itself or at least as a new Paschal Commemoration. Daher meint er in der Liturgie des Abendmahles das Passahritual, wie es in Pesachim X steht, wiederzufinden, wo nach der traditionellen Erwähnung des Auszugs aus Ägypten folgt: Wherefore we are bound to confess, praise, glorify, honour, exalt, celebrate and bless, extol and magnify Him who wrought for our fathers and for us all these wonders. He brought us forth from slavery to liberty, from sadness to joy, from grief to festival, from darkness into great light, from subjection to redemption, and we say before Him: „Alleluia“. — Der Unterschied dieses Gebetes gegenüber der christlichen Liturgie liegt darin, daß jenes nur eine geschichtliche Tat verherrlicht, diese aber eine mythologische Tat nicht nur preist, sondern auch in ihren Wirkungen lebendig macht und den Gläubigen zugute kommen läßt.

Sakrament, es wirkt nicht von selbst und entladet keine Kraft, sondern ist ein Appell an einen persönlichen Gott. Die Eucharistie ist Sakrament. Der Jude greift auf eine geschichtliche Tatsache zurück und gründet darauf seine Gewißheit des endlichen Heils. Der Christ macht eine mythologische Tat lebendig gegenwärtig, den Sieg des Erlösers über Tod und Teufel, wodurch eine metaphysische Revolution eingetreten ist, deren Wirkungen in der Weihe den Gläubigen zuteil werden. Dieser Tod demonstriert nicht, daß Gott gegen uns gnädig ist oder sein will, daß er veröhnt worden ist⁵⁰, sondern sagt den Frommen nur, daß Satan besiegt ist, und daß dieser Sieg uns zugute er-
zungen ist⁵¹.

Nur darin macht sich doch wohl ein Einfluß des jüdischen Ursprungs des Christentums geltend, daß doch, wenigstens in den meisten der uns bewahrten Formulare, es Gott ist, an den der Dank gerichtet wird, daß er Christus gesandt hat, der unser Heil erworben hat und der Christus den Willen des Vaters vollstreckte, als er sein Werk ausführte. Der jüdische Monotheismus drückt dadurch dem hellenistischen Mysterium sein Gepräge auf, verändert aber damit nicht dessen Grundcharakter⁵².

Dem christlichen Ritus eigentümlich scheinen auch noch einige andere Züge zu sein. Der Heiland ist eine geschichtliche Person gewesen, konnte daher nie in die ungeschichtliche Denkweise des Kultus restlos aufgehen. Ein ganz besonderer Ton fällt dadurch auf die Tatsachen, die dort rezitiert werden: sie werden konkreter, lebendiger vorgestellt und so auch ihre Wirkungen. Aber nicht nur das. Wie nicht selten die heidnischen Feiern werden auch die christlichen bisweilen Erinnerungsfeiern, zum Gedächtnis der göttlichen Taten; da diese aber zu unserm Heil geschehen sind, verliert der Kultus nie ganz seinen mythisch-magischen Charakter, auch wenn das geschichtliche Moment — wie z. B.

⁵⁰ v. Harnack, Lehrbuch³ I, S. 233. 476, konstatiert richtig, daß der Gedanke der Sündenvergebung hier vergebens gesucht wird, sucht das aber durch die Vorstellung von Sünde, Taufe und Vergebung zu erklären, was jedoch m. E. nicht zutrifft (beachte z. B. wie die zur Kommunion Hervortretenden zur Buße ermahnt werden), die Ursache dafür liegt in der ganzen mythologisch-mythischen Betrachtungsweise des Todes Christi. Nur wer als Wesen des Christentums die Verkündigung der Gnade Gottes und der Sündenvergebung betrachtet, den muß jene Tatsache befremden, denn eine solche Religion braucht ja eigentlich keinen Kultus, sondern der muß für ihn ein Eindringling sein.

⁵¹ Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien, S. 74 ff., 147, hat für jene Form der Anaphora eine andere Erklärung, indem er darauf hinweist, daß die Symbolik, die sich aus dem Dankgebet herauschälen lassen, denen des Taufsymbols konform sind. Daraus meint er schließen zu können, daß sie dem Brauch, der ursprünglich an den Taufstagen üblich war, wo die Rezitation des Symbols der Entlassung der Katechumenen folgte und vor der Gabendarbringung stattfand, entstammen und von dort in die Sonntagsgottesdienste im allgemeinen übergegangen seien. Die Berufung auf die Mysteriagogia ist falsch, da sie nicht an die Neugebauten, sondern an die Gläubigen gerichtet ist. So willkürlich entstehen doch nicht liturgische Texte. Die Formeln sind allem Anschein nach älter in der Liturgie als im Bekenntnis, vgl. oben S. 48 ff. u. a.

⁵² Auch im Dank für die Schöpfung. Wie dort, wo über die israelitische Heilsgeschichte referiert wird, kann wohl auch hier jüdischer Einfluß für sicher gelten. Ganz so selbstverständlich ist das nicht mit den Gedanken von Adams Fall usw., die ja auch z. B. in den Martyrien sich fanden und eher an die Spekulationen vom Urmenschen hellenistischer Mysterienreligionen erinnern. Überall scheinen verschiedene Welten sich zu begegnen, die nähere Untersuchung davon muß aber einer kommenden Arbeit vorbehalten bleiben.

die immer größere Bedeutung der Stiftungsperikope bezeugt — mehr in den Vordergrund dringt. Besonders das Kirchenjahr der occidentalen Kirche zeigt diese Entwicklung, aber auch schon die ältesten christlichen Jahresfeste, Epiphänias, Ostern, Weihnachten — die doch frühestens dem Ende des 2. Jahrhunderts angehören — verraten den Anfang derselben.

Weil der Heiland Mensch gewesen ist, werden nicht selten seine Leiden und Schmerzen hervorgehoben, von ihnen befreit er daher auch die Seinigen. Wie keine der antiken Mysterienreligionen hat daher das Christentum den Druck des Unglücks, der sozialen Not und des wirtschaftlichen Elends, das auf jene Zeit so stark drückte, zu erleichtern versucht und auch in die Liturgie diese Gedanken eingetragen.

Auch die ethische Seite der neuen Religion schafft sich hier Raum: Satan ist Repräsentant der Sünde. Mit Jesu Sieg ist die Macht der Sünde gebrochen, die Dämonen, die uns dazu verführen, sind geschlagen, wir von der Sünde befreit.

Eigen scheint dem Christentum auch zu sein, daß es den Tod des Kultgottes und seinen Sieg im Kampfe mit einem Mahle verknüpft, bei dem die Armen zugleich gespeist wurden, und zu dem das Essen von den Gläubigen zum Vorsteher gebracht, „dargebracht“ wurde. Diese Sitte des „Opfern“ kann in allen Kirchenprovinzen bis in späte Zeiten belegt werden. Sie ist ursprünglich eine Art Vorbereitung für die eigentliche eucharistische Feier. Dieses προσφέρειν ist das einzige Opfer der Christen. Um das Ende des 2. Jahrhunderts beginnen jüdisch beeinflusste Gedanken immer festeren Fuß in der Kirche zu fassen. Vielleicht der wichtigste ist der Opfergedanke. Das „Opfer“ tritt in der Eucharistie in den Vordergrund; statt früher nur Vorbereitung zu sein, wird die Sitte des προσφέρειν allem Anschein nach in die Messe selbst hineingezogen und als wichtiges Moment betrachtet. Allmählich werden die Laien in der Messe zurückgedrängt, das eigentliche Mahl verschwindet aus der heiligen Handlung und bleibt nur als Rudiment zurück, die Priester selber führen in feierlicher Prozession (das ist der große Einzug) die zu konsekrierenden Elemente zum Altar. Dort werden sie Gott „geopfert“, aber nicht als Brot und Wein, sondern sie werden zuerst in Leib und Blut des Herrn verwandelt. Hier setzt die alte Liturgie ein: das Rezitieren der Erzählung von der Geburt, den Leiden, dem Tode Jesu usw. wirkt nicht mehr auf die Mysterien, sondern auf das Brot: dieses wird mit dem Herrn vereint oder der Herr in es hineingebeten, um es so zu verwandeln; auch die Geisteslesung wird in dieser Weise ausgenutzt.

Damit ist aber eine verhängnisvolle Revolution im Kultus eingetreten. Jetzt erst werden die Laien vollständig verdrängt, bringt der Priester für sie das Gott wohlgefällige Opfer dar. Das, was man das magische Moment nennen könnte, wird Hauptsache. Es gilt Gott ein ihm angenehmes Opfer zu bringen, damit er uns gnädig sei, nicht mehr in erster Linie „den Tod Christi zu verkündigen“.

Erst damit ist das „Mehopfer“ fertig vorhanden. Die Geschichte dieser Vorstellungen und ihre Rolle für die Entwicklung der Abendmahlsliturgie müssen aber für eine zukünftige Untersuchung aufgespart werden.

Anhang. Einige Beobachtungen hinsichtlich der Übereinstimmungen der Anaphoragebete mit ägyptischen Mysterienliturgien.

Es ist nicht meine Absicht, dies Thema hier erschöpfend zu behandeln, das muß ich Kompetenteren überlassen. Aber einige Beobachtungen, die zeigen wollen, wie die christlichen Liturgien auch stilistisch mit denen der Mysterien Übereinstimmungen zeigen, mögen wenigstens anhangsweise einen Platz finden.

Größere liturgische Texte besitzen wir eigentlich nur aus Ägypten (vgl. jedoch die Nachträge). Ich beginne mit einem Osiris-Hymnus (zitiert aus Budge, *Osiris and the Egyptian resurrection*, II, S. 76): Thou art the lord who art commemorated in heaven and upon earth . . . Thou art the beloved of thy mother Nut, the mighty one of valour, who overthrew the Sebau fiend. Thou didst stand up and smite thine enemy and set thy fear in thine adversary. . . He hath decreed for him the guidance of the world by thy hand as long as times endure. Thou hast made this earth with thy hand, and the waters, and the winds etc. . .

His sister [Isis] hath protected him, and hath repulsed the fiends, and turned aside calamities (or: times [of evil]). She uttered the spell with the magical power of her mouth . . . She sought him untiringly, she wandered round and round about this earth in sorrow, and she alighted not without finding him. She made light (or: air) with her feathers, she created air with her wings, and she uttered the death wail for her brother. She raised up the inactive members of him whose heart was still, she drew from him his essence . . . and the place where he was was not known, and he grew in strength and stature, and his hand was mighty in the House of Keb¹. The Company of the God rejoiced, rejoiced, at the coming of Horus, the son of Osiris, whose heart was firm, the triumphant, the son of Isis, the heir of Osiris . . . And verily, those who repulse sin rejoice in the House of Keb to bestow its dignity upon the Lord thereof and the sovereignty of Truth.

Schon vor der Gründung der Welt ist der Gott als Heiland bestimmt, er hat die Welt geschaffen; er hat den Feind zerschmettert. Dann hören wir, wie er in seinem Sohne Horus wiederkehrt, wie die Götter dabei jubelten und wie jetzt den Mysterien der Jubel und der Preis des Gottes, der alles dies getan hat, zukommt. Die Bilder, die den Text illustrieren und die wir z. B. in den Allerheiligsten der Tempel in Dendera oder Philae noch erhalten finden, stellen dasjenige vor Augen, was die Liturgie in Worten erzählt. Der Aufbau ist in vielfacher Hinsicht mit dem der christlichen Anaphoragebete parallel. Der Kultus wird eine Erinnerung an den Gott genannt: Schöpfung und Leitung der Welt ist das Erste, der Bericht von seinem Tod und der Rückkehr zum Leben das Zweite, was die Liturgie erwähnt. Und mit allen Göttern jubeln jetzt die Mysterien über den Sieg des Heilands über seine Gegner. Der ganze Mithus wird als einseitiges Geschehnis berichtet, und die Liturgie will der Form nach nur diesen mächtigen Herrn preisen und loben.

Ähnlich klingt das Lied dem Gott Osiris zu Ehren im Hymnus des Schreibers Hunefer (Budge, II, S. 70): Praise be unto Osiris, and let adorations be made unto him! . . . I am among the followers (or body-guard) of Thoth, I applaud everything which he hath done [for thee]. He brought unto thee sweet breezes (i. e. fresh air) for thy nostrils, and life and serenity to thy beautiful face, and he brought . . . He illuminated for thee [thy] path with splendour.

He destroyed for thee the defects which appertained to thy members by the magical power of the words of his mouth. He made the two Horus-Brethren to be at peace with thee. He destroyed for thee the rain storm and the thunder and the lightning. He made the Two Rehti Goddesses, the Two Sisters of the Two Lands, to be at peace before thee, he did away the hostility which was in their hearts, and each became reconciled to the other.

Thy son Horus is triumphant before the whole company of the gods; the sovereignty of the earth has been given to him . . .

¹ Vgl. den Osiris-Hymnus bei Röder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Jena 1915, S. 24, wo es von Isis heißt: . . . „die ihrem Bruder Lobpreis und Klirren (mit dem Halsstragen beim Totentanz) erweist; die die Schwäche des Ermüdeten hinwegnahm, die seinen Samen empfing und den Erben gebär.“

We pay unto thee the offerings which are obligatory, and oblations are made in thy name for ever. Titles of praise are invoked upon thy name. Libations of cool water are poured out to thy Ka . . .

Thou art a living being. Thou art established. Thou renewest thy youth. Thou art whole and perfect. Thy father Ra maketh strong thy members. Thy Company of gods make adorations to thee . . . Nut the genetrix of the gods, was she who caused thy members to come into being . . . Whilst thou wast in the womb and before thou didst appear on the earth, thou wast crowned Lord of the Two Lands . . . Grant thou that I may have my being as a follower of Thy Majesty, even as I lived with thee upon earth . . .

I am Thoth, the perfect scribe, whose hands are pure, the lord of purity, the destroyer of evil . . .

Mehrere Züge sind mit den Vorstellungen der christlichen Liturgien parallel: Der Heiland befindet sich bei Gott als Herr der Länder schon vor seinem Erscheinen auf Erden. Er kommt also in die Welt, ganz wie der christliche Heiland, und führt auf Erden sein Heilswerk aus. Im Ganzen ist es ein Text, der von der Wiederbelebung des Osiris handelt, der neugeboren wird und dadurch auch die Neubelebung des mit Osiris identifizierten Toten (vgl. I, S. 71 und 84) bewirkt. Was Thot einst für Osiris gemacht hat, das kommt jetzt auch diesem Toten zugute, und an dem Triumph des Horus über alle feindlichen Mächte hat auch er Teil.

Wie die ägyptische Kirchenordnung damit schließt, daß die Christen als Priester Gott preisen, so redet unser Text davon, wie der Tote unter seinem Gefolge ist und allem Beifall spendet, was der Gott getan hat. Wir hören: We pay unto thee the offerings which are obligatory, and oblations are made in thy name for ever. Titles of praise are invoked upon thy name . . . Opfern und Preisen folgen also der Aufzählung der Gottestaten, ganz wie in den Abendmahlsliturgien. Oder der Myste bittet, wie es oft auch in den christlichen Liturgien der Fall ist, in das Gefolge des Gottes aufgenommen zu werden. So treten ferner plötzlich die gegenwärtigen Mythen auf, in 1. Person redend, wie wir am Anfang des Textes hören: I am among the followers of Thoth, I applaud everything which he has done [for thee], und am Schluß: Grant thou, that I may have my being as a follower of Thy Majesty, even as I lived with thee upon earth . . . I am Thoth, the perfect scribe . . . So denkt sich der Myste als bei den göttlichen Dingen, die geschildert werden, gegenwärtig, er ist mit unter der Leibwache des Gottes und bringt dem Gott seinen Lobpreis dar.

Wie in christlichen Liturgien die Mythen an der Huldigung der himmlischen Heerscharen teilnahmen, so ist es also auch hier. Und wie unter jenen der Priester sich in die Person des Gottes versetzte, an seiner Stelle zu den Gläubigen redete und mit seinem „Ich“ nicht selten dies bezeugte, so finden wir dasselbe auch in ägyptischen Liturgien; z. B. in den Stundenwachen an der Leiche des Osiris, die ein Teil der Osiris-Mysterien sind, sagt der Cherheb (der Vorlesepriester) in der 9. Tagesstunde: „Horus kommt und seine Kinder Amset, Hapi, Duamutef und Kebehsenuf. Ich bin Horus, der seinen Vater Osiris schützt, und ihr sollt ihn vor seinem Feinde schützen. Thot kommt und bringt dir . . .“ Ähnlich sagt das Klageweib in der 5. Nachtstunde: „Ich klage weinend. Ich bin deine Schwester, trauernden Herzens; die Gattin bin ich, krank vor Leid . . . Weinet, laßt uns ihn beweinen und ihn erfreuen durch unsere Klage.“ Wir hören die Priester sich mit den verschiedenen Göttern identifizieren, ihre Rollen im Rituale spielen und also vor den Gläubigen die Götter und ihre Handlungen darstellen. Bisweilen reden sie den Gott an, als 2. Person, bisweilen reden sie von ihm in der 3. Person (Römer, a. a. O., S. 38 ff.).

Wenn Ichnofret (Römer, a. a. O., S. 28 ff.) auf einer Stele von seiner Wiederherstellung des Osiris-Tempels und der Osiris-Mysterien in Abydos erzählt, beginnt er damit, wie er Tempel, Geräte und Priesterschaft eingerichtet und selbst an den Mysterien teilgenommen habe. „Ich habe an dem großen Auszug (Prozession) teilgenommen und bin dem Gott bei seinen Gängen gefolgt . . . Ich bahnte den Weg des Gottes zu seinem Grabe in Defer. Ich schützte Wonnoffre an jenem Tage des großen Kampfes und warf alle seine Feinde auf den Ufern von Nedit nieder.“ So fühlt sich der Priester als Teilnehmer an den mythischen Ereignissen der Osiris-Sage. Wir haben hier wieder ein Beispiel dafür, wie das Ich der Priester plötzlich in ein Ich der Götter übergeht. So gehen diese Texte, Prozessionen und Liturgien, in denen

sich die Taten des Gottes abspielen und „erinnert“ werden, für diese Menschen in die mythischen Ereignisse über, es ist, als ob sie hier noch einmal geschähen, Vergangenheit und Gegenwart fließen ineinander.

Es entwickelt sich fast ein besonderer liturgischer Ich-Stil, uns z. B. auf Isis-Stelen oder in der neugefundenen Isislitanei der Oxyrynchospapyri, im Johannes-Evangelium oder durch die Berichte des Celsus über antike Heilandsgestalten (Or. c. Cels. VII 6ff.) bezeugt. Das Schwanken zwischen Gott und Priester (und Mythen) betreffs des redenden Subjektes zeigen die Oden Salomos besonders deutlich und dasselbe fanden wir auch in mehreren der oben zitierten Texte des Clemens Alexandrinus, wo es plötzlich der Heiland selbst ist, der die Gläubigen anredet. Auch die direkten Fragen des Hades in den Mystagogien liegen auf derselben Linie. Daher überrascht es eigentlich nicht, daß mit den tempora praeterita nicht selten tempora praesentia wechseln. Thy son Horus is triumphant before the whole company of the gods, hieß es ja oben, oder in der Fortsetzung: Thou art a living being, etc. Mit Formeln wie: „Du bist es, der du deinen Feind besiegst“, wechseln solche wie: „Du besiegest den Feind.“

Es ist dies eine Eigenart der Liturgie. Sie kann nicht Gegenwärtiges und Vergangenes, „Essentielles“ und „Dynamisches“ streng auseinanderhalten, weil ja das einstige mythische Geschehen im Kultus wiederholt wird, das „Wesen“ des Gottes sich dort auswirkt.

Auch darin sind hellenistische wie christliche Liturgien einander ähnlich, daß der Gott nicht selten in der 2. Person angeredet wird, um dann plötzlich in der 3. erwähnt zu werden², oder es wird von seinen Taten berichtet, und plötzlich wendet man sich dann direkt an ihn. Die oben zitierten Beispiele zeigen auch diesen Zug des liturgischen Stils. Das Testamentum ist ein gutes christliches Beispiel. Gott wird hier Dank gesagt, weil er seinen Sohn gesandt hat; im Er-Stil werden dann seine Taten aufgezählt, um mit der Stiftungsperitope zu endigen. Dann heißt es: „Remembering therefore thy death and resurrection, we offer to thee“, und so wird das Folgende an Christus gerichtet. Aber bevor die Liturgie zu Ende ist, preisen die Christen „dich und deinen geliebten Sohn Jesus Christus“; der Angeredete ist also wieder Gott. In derselben Weise schwanken die ägyptischen Texte zwischen Osiris und seinem Sohn Horus, die beiden Personen gehen ineinander über und werden nicht streng auseinandergehalten, wie die obigen Texte beweisen.

Diese Eigentümlichkeiten geben den Mysterienhymnen etwas Unbestimmtes und Fließendes, und zwar wohl aus dem Grunde, weil sie auf Mythen bauen, die in uralten Riten (des Ackerbaus u. Ähnl.) wurzeln. Was einst geschä, dasselbe geschieht eigentlich wieder im Kultus, mit dem Toten usw. Es ist wahr, daß das Christentum ähnliche Züge bewahrt hat. Und doch ist im Ganzen eine Veränderung eingetreten. Man ist sich dessen bewußt, daß der Tod des christlichen Heilands eine geschichtliche Tatsache ist. Was im Kultus geschieht, ist eigentlich die „Erinnerung“ an das, was einst geschehen ist, wodurch dieselbe Kraft, die einst ausgelöst wurde, von neuem in Wirksamkeit tritt. Daher wird nur selten von Christi Tod und Auferstehung im Präsens geredet, und auch dann ist man sich in der Regel dessen bewußt, daß dies alles Taten einer geschichtlichen Vergangenheit sind, die an einem bestimmten Platz in einer bestimmten Zeit sich ereignet haben. Dadurch bekommt der christliche Kultus zum Teil eine andere Grundstimmung als der der Mysterien, er ist nüchterner, einfacher und fester umrissen. Viele ältere Quellen, z. B. die Mystagogien oder die Gebete der Märtyrer verraten zwar eine ziemlich nahe Verwandtschaft mit heidnischen Mysterien, aber die Einfachheit der jüdischen Liturgie, deren Einfluß nicht zu verkennen ist, wie die Opfergebete zeigen, hat hier in Verbindung mit dem oben schon betonten geschichtlichen Charakter der christlichen Glaubenssatsachen in der Richtung zur Einfachheit und Nüchternheit gewirkt und den schon oben erwähnten Unterschied geschaffen.

Mit der Zeit wird dieses Vordringen des Geschichtlichen eigentlich immer stärker, wie unter anderem das immer größere Gewicht der Stiftungsperitope bezeugt. Die Christen scheinen selten ihrer Phantasie zu lockere Zügel lassen zu haben, haben nie ganz in den Wiederholungen und Dunkelheiten der Mysterienreligionen geschwelgt. Eben diese Einfachheit kann auf die großen Massen sehr anziehend gewirkt und zum Siege-

² Ähnliches in babylonischen Liturgien, vgl. St. Langdon, Babylonian Liturgies, S. XLIX.

des Christentums beigetragen haben. Die christliche Mysterienlehre erfüllte damit die Voraussetzung, um wirklich populär zu werden. Die Nüchternheit des Christentums hat es auch allmählich mit sich gebracht, daß in die alten Stilformen Ordnung gebracht wurde, weil das Christentum allein eine wirklich durchgeführte Dogmatik hatte, die alles in ihren Bann zog, auch die alte reiche, fließende Liturgie, die mehr nach der Art der Mysterien in den Dunkelheiten der Mystik schwelgte. Gleichwohl ist weder die Liturgie der katholischen noch die der griechischen Kirche jemals von ihrem Zusammenhang mit den alten hellenistischen Mysterien ganz frei geworden.

Nachträge.

Zu S. 9 ff. Der oben zitierte Sonnenhymnus, der aus verschiedenen alttestamentlichen Zitaten zusammengesetzt ist, scheint sehr früh auf Christus bezogen worden zu sein. Justin Dial. 64, 7 zitiert ihn schon: καὶ ἐκ τῶν ἄλλων ὧν προεῖπον ὁμοίως διὰ Δαυὶδ λελεῖσθαι λόγων, ὅτι ἀπ' ἁκρῶν τῶν οὐρανῶν προέρχεσθαι ἐμελλεν καὶ πάλιν εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἀνιέναι ἐμηνύετο, ἀναμνησθε, ἵνα καὶ θεὸν ἄνθεν προελθόντα καὶ ἄνθρωπον ἐν ἀνθρώποις γενόμενον γνῶσισητε, καὶ πάλιν ἐκεῖνον παραγεννησόμενον . . . und so wird Ps. 18, 1–6 zitiert. Vgl. auch Trendelenburg, adv. haer. IV 55, 4, und Tertullian, adv. Marc. 4, 11.

Hieronymus will in einer neugefundenen Osterbetrachtung das Feiern des Sonntags erklären: . . . Daher wird er Tag des Herrn genannt, weil der Herr an ihm siegreich zum Vater aufgestiegen ist. Wenn er von den Heiden Tag der Sonne genannt wird, so nehmen auch wir diese Bezeichnung gerne hin: heute (!) ist nämlich das Licht der Welt aufgegangen, heute ist die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen . . . So auch Maginus von Turin: . . . dominica cujus nobis ideo venerabilis est atque sollemnis, quia in ea salvator, velut sol oriens, discussis inferiorum tenebris, luce resurrectionis emicuit, ac propterea ipsa dies ab hominibus saeculi dies solis vocatur, quod ortus eam sol iustitiae Christus illuminet.

Es ist also der (aus dem Hades) nach dem Siege über seinen Gegner zurückkehrende Heiland, der jetzt unter der denselben Sieg heimtragenden aufgehenden Sonne begrüßt wird. So verstehen wir auch, wie mit der Rückkehr aus der Unterwelt das Aufsteigen zum Himmel und die Epiphanie in dem Kultus der Gemeinde zusammengestellt, ja ineinander geschoben werden können in einer Art, die verrät, wie altbekannt die Gedanken sind, die hier auftreten: sie sind nicht hier geschaffen, sondern allem Anschein nach fertig übernommen, auf Christus übertragen.

Es ist auch zu beachten, wie dies mit dem Sonntag, dem Herrentag, in Verbindung gebracht wird, also wahrscheinlich im sonntäglichen Kultus sich abspielte. Die Verknüpfung mit der Sonne zeigt, wie den Christen eine Wiederholung ungemein nahe lag – mag die Auferstehung noch so stark ein geschichtliches Ereignis für sie sein.

Die Zusammenstellung des Herrn mit der Sonne ist in den altchristlichen Liturgien überhaupt sehr gewöhnlich. Das hat Dölger gezeigt in seinen neuer erschienenen liturgischen Studien: Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum, und: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis (Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft 4/5 und 2, Münster 1920 u. 1919). Aus diesen Schriften habe ich die hier zitierten Belege entnommen.

Diese Zusammenstellung des Sieges des Mysteriengottes mit dem Siege der Sonne ist ja in ägyptischen Osiris-Mysterien sehr gewöhnlich. Fast jede Altartafel der Mithras-Mysterien bezeugt dies: die beiden Sackelträger, die dort fast durchgehend zu finden sind, bezeichnen den Lauf der Sonne, links die untergehende (die abwärts gewandte Sackel), rechts die aufgehende (die aufwärts gewandte Sackel). Das ist der eigentliche Sinn von Sol salutis. – Wenn Dölger, Sol salutis S. 273, Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, Leipzig 1919, zustimmt und „die volkstümliche Vorstellung und die Bilder, die in ihr eine Rolle spielen“, für etwas anderes erklärt als „die Grundlagen des Descensus in der jüdischen Eschatologie vom Schicksale der Seele zu erkennen“, so scheint er mir die Sprache zu sehr vom Inhalt der Gedanken sondern zu wollen, vgl. die neue Auflage von Reitzensteins Hellenistische Mysterienreligionen² 1920 S. 257 ff.

Zu S. 21 ff. Wie verbreitet die Vorstellung von der Gegenwart der Engel bei der Abendmahlsfeier gewesen ist, zeigen häufige Aussagen der orientalischen Väter. Folgende Stellen hat mir Herr Privatdozent Lic. Peterson, Göttingen, brieflich mitgeteilt: Heilige Reden des Johannes Mandafuni, aus dem Armenischen übersezt von J. M. Schmid, Regensburg 1871, S. 195: ... daß Scharen von Engeln vom Himmel auf die Erde sich verbreiten und rings den Altar umgeben, wo das furchtbare Sakrament des Herrn ist. S. 196: bei den himmlischen Mächten schaust du, mit den Engeln segnest du, mit den Seraphim lobpreisest du, Christum siehst du. Oder: Die Festbriefe des heiligen Athanasius, übersezt von S. Carlow S. 93: „Deshalb müssen wir unsern Wandel führen, nicht als ob wir das Osterfest auf Erden feiern, sondern als begehen wir dasselbe mit den Engeln im Himmel.“ Wie Israel, ehe es im gelobten Lande einziehen durfte, sich zuerst in der Wüste reinigte und fastete, so müssen die Christen bei ihrem Osterfest tun, „daß wir auf solche Weise zum überirdischen Speisesaal mit dem Herrn hinaufzusteigen im Stande sind, um mit ihm das Abendmahl zu essen und Teilnehmer der himmlischen Wonne zu werden.“

Zu S. 53 ff. vgl. auch die Homilie des Aphrahat XXII (Bert, Aphrahats des persischen Weisen Homilien, Texte u. Unters. III, 2, S. 351f.).

Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (Texte u. Unters. III, 13 S. 575) meint, daß man zur Zeit des Irenäus diese Psalmstelle nicht auf den Descensus, sondern auf den Aufstieg des Königs der Herrlichkeit bei der Himmelfahrt deutete und daß die πύλαι αἰώνιοι die Himmel sind, aber die liturgischen Texte scheinen das zu widerlegen; teils verlegen sie die hindernden Pforten an den Eingang in das Reich des Hades, wo sie Jesus den Zutritt verweigern wollen, teils legen sie dieselben an den Ausgang dieses Reichs, wo der Teufel Jesus zurückzuhalten sucht. Dabei ist aber die Pforte des Hades auch der Eingang zum Reich des Lebens: Man denkt an die Himmelfahrt Jesu, der zur Erde niedergestiegen ist und jetzt durch die hindernden Mächte hindurch zum Himmel zurückkehren wird, vgl. Irenäus, Epideixis 84 und adv. haer. IV 33, 13. Die Gedankengänge sind nicht streng zu trennen, da der Descensus in die Unterwelt nur eine andere Form des Descensus des himmlischen Heilands in die Welt ist.

Die Hauptsache bleibt, daß Christus den Weg gebahnt, die hindernden Mächte besiegt hat. Ein ähnlicher Hymnus wie der des Testaments findet sich bei Ephraim dem Syrer (siehe Schmidt a. a. O. S. 572) oder im 6. Osterbrief des Athanasius: „Die ganze Schöpfung feiert das Fest, meine Brüder, und jeglicher Hauch verherrlicht wie der Psalmist den Herrn, ob der Vernichtung der Feinde und unsrer eignen Rettung, und zwar ganz mit Recht; denn wenn über einen Sünder, der Buße tut, Freude im Himmel ist, wie groß wird sie nicht erst über die Vernichtung der Sünde und über die Auferstehung der Toten sein. O welche Festlichkeit, wie große Freude des Himmels, wie freuen sich und hüpfen alle himmlischen Heerscharen, wenn in unsren eignen Versammlungen Jubelruf und Vigilien, jener zwar allezeit (!), diese aber um so mehr am Osterfeste stattfinden ... der Teufel schwach daliegt und nunmehr ohne Lebenshauch an Händen und Füßen gefesselt ist, so daß wir seiner spotten: „Tod, wo ist dein Sieg, wo dein Stachel, Hölle?“, dem Herrn aber ob des Sieges Loblieder singen. Wer wird uns zu jener Engelschar führen?“ (Die Festbriefe des heiligen Athanasius, übersezt von S. Carlow, Leipzig und Göttingen 1852, S. 92).

Zu S. 133 ff. Wie das Abendmahl als eine Wiederholung des Todes Christi und unsres Todes mit ihm gedacht wird, zeigt auch die Epistola apostolorum (ed. Schmidt, Texte u. Unters. III 13 S. 55). Es ist hier vom Passah-Feiern der ersten Jünger die Rede; die Jünger fragen: O Herr, ist es denn wiederum eine Notwendigkeit, daß wir den Kelch nehmen und trinken? (Der Äthiopier hat die Variante: O Herr, hast du denn nicht selbst den Trank des Passah vollbracht? Ist es denn notwendig, daß wir es wiederum vollbringen?) Er sprach zu uns: Ja eine Notwendigkeit ist es, nämlich bis zu dem Tage, wo ich kommen werde mit denen, die um meinetwillen getötet sind. — Passah, Eucharistie und Martyrium gehen hier ineinander, wie wir es oft oben gefunden haben. Denn deutlich wird hier nicht nur an eine Passahfeier, sondern auch an die eucharistische Feier, die bis zur Ankunft Jesu gefeiert werden muß, gedacht; dafür sprechen auch die Worte des Kopten: den Kelch nehmen und trinken, die wohl nicht nur das Martyrium im Auge haben.

Zu S. 188 ff. Nach dem Abschluß des Druckes haben mich die neuer erschienenen Mandäischen Liturgien, die Mark Sidzbarski in den Abhandlungen der Göttinger Aka-

demie veröffentlicht hat, erreicht. Für die von mir rekonstruierte altchristliche Abendmahlsliturgie haben wir hier Texte, die von außerordentlichem Gewicht sind, und die viel näher mit den christlichen Liturgien parallel laufen als je die ägyptischen.

S. 125: Wer soll dich preisen, wer dich verherrlichen, bei der Größe deiner Siege? Du bist gepriesen, du bist verherrlicht, du bist geehrt, du bist gefestigt. Du bist gekommen, du kommst (= ὁ εἰδὼν, ὁ ἐρχόμενος, vgl. auch S. 130), außer dir ist niemand gekommen.

Ob deines Glanzes erschrafen die Reiter,
ob deines Lichtes gerieten Pforten und Königreiche in Verwirrung.
Als der Jordan dich erblickte, kehrte er um,
die Wogen des Meeres wandten sich um ...
Jordan, wen schautest du und kehrtest um,
Wogen des Meeres, warum wandtet ihr euch um ...
Erde, wen sahest du und erschraatest?

Den Glanz, der über den Glanzwesen, das Licht, das über den Lichtwesen steht, den guten Mann, der durch die Welten drang, das Firmament spaltete und sich offenbarte ...

Du sprachest zu uns mit deiner Sprache und befehle uns mit deiner Rede: Seid ihr mein Glanz und ich werde euer Glanz sein; seid ihr mein Licht und ich werde euer Licht sein; mein Name sei in eurem Munde, und ich werde bei euch sein ...

... Wer soll dich preisen, wer dich verherrlichen bei der Größe deiner Siege? Soll der stinkende Körper dich preisen oder die nichtige Zunge? Wenn unser Mund wie das Meer wäre, unsere Lippen wie seine Wogen, unsere Zunge wie die zerklüfteten Berge, dann könnten wir dich preisen, dich verherrlichen, dich ehren, dich segnen (im Ginzä R 11, 11ff., wo diese Sätze als Zutat stehen: selbst dann könnten wir dich nicht preisen) ... Mit reinem Munde sei du gesegnet, mit der Zunge des Lobpreises gepriesen. Dich preisen die Stützen, die nicht wanken, und die Ophane der Kusta, die sich nicht verändern ... Dich preist dein Wissen, deine Weisheit, deine Einsicht und deine Güte (vgl. S. 198). Du bist gekommen, du kommst, und alsdann wirst du dich offenbaren ... Entferne von uns deinen Zorn und nähere uns deine Gnade. Banne, stoße weg, entferne und vernichte die Engel des Zornes, des Eises und des Hagels weg, von meinem Boden und meinem Hause, des N. N. ... Was wir getan haben, vergib uns, und was wir tun, vergib uns ... Du bist unser Glanz, unsere Heiligkeit, unsere Stärke, unser Beistand, unsere Erleuchtung ... Mögen wir mit deinen Siegen sein und in deiner Kusta ausgerichtet werden. Die Götter in der Höhe mögen uns sehen, dann unterliegen und beschämt werden ... siegreich ist dein Name, gesegnet ist dein Name, gefestigt ist dein Name ... Mache siegreich und festige diese meine Seele des N. N. Und das Leben ist siegreich über alle Werke.

Die Übereinstimmung eines solchen Textes mit dem Testamentum, den Mystagogen, den Gebeten der Petrus-Martyrien ist zu groß, um auf Zufall zurückgeführt zu werden. Auch der mandäische Text ist ein Gebet für die Taufe und Totenmesse, eine Zusammenstellung, die schon charakteristisch ist: beide helfen der Seele, über ihre Gegner zu siegen.

Und der zitierte Text steht nicht allein. Vgl. z. B. S. 75 (wie der Held unbekannt in die Welt der Finsternis hereinbrach, vgl. auch S. 203); ferner S. 76 ff. 78 ff. 99 ff. und 134 ff.: Du kamest, öffnestest das Tor, ebnetest den Weg, tratest den Pfad aus, richtetest den Grenzstein auf (ist das das terminum ligat der ägypt. K. O.?) und stelltest die Verbindung her, endlich S. 183 ff. (einen Hymnus auf den Sonntag als Tag des Sieges des Erlösers). Überall wird der Sieg des Erlösers über die bösen Mächte gepriesen und wie er dadurch die Gefangenen befreit und zur Höhe des Lichtes führt.

Ich kann hier nicht näher auf die Frage vom Verhältnis des Christentums und des Mandäismus zu einander eingehen. Doch sei auf die wichtige Untersuchung Reizensteins, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, hingewiesen, wo Reizenstein vorchristliche Texte in der mandäischen Literatur feststellt. Sind solche auch in den eben angeführten Texten nachzuweisen?

Ich will nicht ohne Weiteres diese Frage bejahen. Dafür würde aber die Tatsache sprechen, daß der Streit mit dem Gegner und der Sieg über ihn, ja überhaupt dies ganze Schema im Christentum übernommen sein muß und nicht ursprünglich sein kann. Haben wir im Mandäismus das nächste Vorbild? Die Frage muß ernsthaft untersucht werden.

Sachregister.

actio 69. 172
Adam 48. 124. 127. 132.
186 u. a.
ἀγαπάω 119
ἀγιάζω 97. 109. 130. 175
ἅγιος 5 ff. 40 ff. 57 u. a.
Aion 171
Ambrosius 58 u. a.
Amt 86 ff. 162 ff., vgl. Bischof
Anamnese 45. 58 ff., vgl.
„Erinnerung“
Anaphora 6. 15. 25 ff. 59 u. a.
Andreas 129 ff.
Anrede in der Liturgie 28.
41. 189
Antiochia 162 u. a.
ἀντίτυπον 66. 78. 100 u. a.
Apokryphe Apostelakten
89 ff.
ἀποδεικνύω 63. 67. 98
Apologeten 146 u. oft
ἀποστηθίζω 165 ff. 176 ff.
Apostol. Sukzession 164
Apjis 155
Archimandriten 137
Asklepios 180
ἀδάναρος 5 ff. u. oft
Attis 67 ff. 151 f.
Auferstehung 54 ff. 57. 80.
94. 97. 105. 118. 121.
145. 153. 176. 188 ff.
Auferwecken 80. 82. 86
Augustin 58. 78. 139

Bekennen 48. 63. 66. 119.
150
Bekenner 141
Bischof 48. 85 ff. 88. 118 ff.
141. 163 ff.
— Pneumatiker 164 ff.
Bilderwand 24
Blandina 133
Bluttaufe 135
Braut-Formeln 15. 74 ff. 94
Brot 137. 138. 145 u. oft
Brotbrechen 147 f.
Brotverwandlung 74

Celsus 152
Cherubikon 6 ff. 17. 24
Christusfärge 100
Chrysostomus 16 u. oft
Clemens Alex. 101 ff. u. a.
Cyprian 68. 145. 158

Cyriil v. Jerusalem 53. 61.
76. 78. 100

Dämonen 95 ff. 130. 179 ff.
Dank (f. εὐχαριστία) f. Schöp-
fung 142 f. 184 ff.
Darbringung, f. auch Opfer
28. 65. 98. 142. 147. 187
Didache 9. 19. 27. 158. 163 ff.
u. a.
δικαιοσύνη 104
δικαίω 121
Dionysios, Bischof 174
Doketismus 113
δόξα 71. 79. 116. 175
δοξολογέω 40. 64. 66
Drei Jünglinge im glühen-
den Ofen 56. 108. 161
δύναμις 133 u. oft

εἰκόν 67. 78. 103
Einzug, großer 6 ff. 24. 187
— kleiner 5 ff. 23. 30
Eistase 52. 85 f. 114 ff. 172 ff.
178 ff.
Elemente 17. 24. 51. 62. 80.
82. 88. 143
Elevation 7 ff. 24. 146
Emmausbericht 74
ἐνδυναμώω 130
Engel 6 ff. 42 ff. 54. 140
— Preisen mit den E. 22.
26 ff. 40 ff. 45 ff. 168 ff.
179 ff. 192
ἐνωσις mit dem Gotte (vgl.
κοινωνία) 76 ff. 80 ff. 94 ff.
96. 104. 107. 109. 111.
113. 115. 120 ff. 133. 137.
146. 166. 175. 188 ff.
ἐξουσία 130.
Epiklese 45. 58 ff. 69 ff. 82.
88. 95. 171. 181. Logos=
72 ff. 79. 88
Epiphanie (vgl. Gegenwart)
Gottes 9 ff. 11. 14. 72 ff.
86. 170
ἐπιτελέω 67 f.
„Erinnerung“ (vgl. Anam-
nese) 47. 64 ff. 143 ff. 145.
148
Erleuchten 130. 168 f. 175 u. a.
Eschatologie 20. 21
ἐσθώς 49
Ethik 187

Evangelium 98. 119 ff. 122 ff.
137. 140
εὐλογέω 167 ff.
εὐχαριστέω 138 ff. 143. 163 ff.
169
εὐχαριστία 79. 84. 94. 96. 99.
119 ff. 142. 144. 174. 176
εὐωδία 137. 176
exemplum 78
Exkommunizieren 176 f.
Exorzismus 96 ff. 176 180
explicatio 66

Feuer 100. 108
figura 78
Fisch 95. 159
Fries Beten 38. 45, vgl.
Prophet
Freiheit 130. 132. 135 u. a.
Freiwillig 137. 144
Fürcht 17. 18 ff. 65

Gebet 136. 142 f. 161 f. 166 ff.
176. 180
Geburt 107. 110
Geburtstag 136. 153. 171
Gegenwart d. Gottes (vgl.
auch Epiphanie) 5 ff. 140.
146. 166. 170 ff. 179
— d. Engel 5 ff. 103 ff. 111 ff.
179. 192 u. a.
Geist 58. 69 ff. 83 ff. 174
Geistgaben (vgl. Gnade)
86 ff. 115. 176 ff. u. oft
Germanus 13 ff. 42. 56 u. a.
Glauben 63 ff.
Glaubensbekenntnis 54. 186
Gnade 9. 12. 19. 71. 76.
79. 84. 110 ff. 129. 140. 169
Gnostiker 138 ff. 150
Grabmahl 98

Hadesfahrt 26. 33 ff. 49. 56.
61. 82. 90 ff. 156. 167 u. a.
Heilsgeschichte Israels 27.
184 ff.
Heilstaten Christi 6 ff. 26 ff.
59. 90 ff. 185 ff. u. a.
Hermetismus 86. 103. 167 ff.
Der Herr sei mit euch 12.
13. 18 u. a.
Heute 40. 43. 137. 191
Himmelfahrt 170 ff.
Hippolytus Canones 61

Holz d. Lebens 150 ff. 160 ff.
 u. a.
 hymnus, vgl. Gebet 167 ff.
 177 ff.
 Jch-Stil 146. 189 ff.
 Ignatius 22. 47. 116 ff. 134 ff.
 164. 175 f.
 illatio 15 u. a.
 Interzessionen 86. 87. 98 ff.
 100
 Irenäus 83 u. a.
 Jhs 67. 115. 151. 170. 172.
 188 ff.
 ισχυρός 5 ff. 40
 Jerusalem. Gemeinde 147
 Johannes-Evangelium 116.
 145. 190
 Jüdische Gebete 27. 28. 159.
 162. 183 ff.
 Justin 79. 80. 97. 133. 142 ff.
 καταγγέλλω 32. 40. 64 ff. 148
 Katatomben 74. 159 ff.
 Kelch 53. 93. 108. 136. 137.
 151. 192
 Kelchwort, Fehlen 62 f.
 Kirche 107. 121 ff. 175
 Kniebiegen 54
 κοινωνία (vgl. ένωσις) 77. 80.
 88. 94. 96. 98. 133. 137 f.
 140 f. 149. 172. 176
 Kommen im Namen des
 Herrn (vgl. Epiphanie)
 6. 9. 10 f. 13. 15. 38 ff.
 Konsekration 62. 70 ff.
 Korinth 162
 Kraftwirkungen d. Kultus
 (vgl. Gnade) 175 ff.
 Krankenheilungen 80. 85. 87.
 90. 95. 98. 180
 Kranz 81. 134
 Kreuz 7. 9. 12. 13. 14. 29 ff.
 41. 47. 49. 54 ff. 82. 87.
 90 ff. 96. 102. 113 ff. 121.
 124
 — archäol. 155 ff.
 Kreuz d. Lichtes 110 ff.
 Kreuzeshymnen 129. 132
 Kreuzesmysterium 129 ff.
 Kreuzesverehrung 157
 Kultus 109. 113 ff. 117 ff.
 122 ff. 162 ff.
 Lamm 7 ff. 11. 14. 42. 72.
 77. 127. 182
 laudes 13 u. a.
 Lazarus 132. 161

Licht 89. 91. 93. 105 ff. 130 f.
 151. 172. 178 ff. 180
 Liturgischer Gestus 157
 Liturgisches Zeichen 151
 Logos 22. 33 f. 52. 79. 83.
 94. 97. 102. 105. 107.
 110 ff. 113. 125. 129.
 134. 142. 169. 172. 174 f.
 λογικός 68
 Lohu (d. Märtyrer) 141
 Lucian 154
 Magie 177 ff. 180 ff.
 Mahl (vgl. Tisch) 8. 74 ff.
 121. 147. 171. 174
 majestas 72. 79
 Mandäer 49. 193
 Manichäer 110. 115
 maranatha 12. 19
 Markus, Gnostiker 76. 91.
 163
 Märtyrer 82. 99. 118. 122.
 123 ff. 130. 137. 140 f.
 — jüdische 137 ff.
 — Polemik gegen 141
 Märtyrermessen 140
 μαρτυρώ 130
 Martirium 134 ff. 141 ff.
 — u. Eucharistie 133. 138 ff.
 Melito 29
 Messalianer 179 ff.
 Meßopfer 187
 Milch 107 ff. 109
 ministrare 64 ff. 84
 Mithra 153. 170. 191
 Moses 151. 160
 Mystagogie 47 ff.
 Mysterienreligionen 82 ff.
 151 ff. 167 ff.
 Mysterium 65. 78. 93. 95.
 125
 Nachahmen (imitare, μιμνω)
 67 ff. 105. 118. 124. 135.
 137. 139 ff. 141 ff. 145
 Nacht 132
 Name 46. 85. 97. 113. 117.
 170 ff. 180 ff.
 narratio 66
 Narjai 53 ff.
 Niederlegen d. Kranken in
 d. Kirche 180
 Noah 145. 151. 160
 Odysseus 102
 Oel 91. 93. 151
 Offenbarung 117. 122. 125.
 148. 164. 172 ff. 178 ff.
 — d. Gottes (vgl. Epipha-
 nie, Sehen) 23. 85. 103

οικονομία 78. 94. 97. 117.
 165. 176
 ὁμοίωμα 78
 Opfer (vgl. Darbringung)
 4. 19. 25. 39. 53. 64 ff.
 70. 87. 109. 137. 144.
 145. 153. 182. 187
 — d. Lobes 84
 Orant 161
 Origenes 177. 181
 Ojiris 66 ff. 69. 84. 100.
 107. 151. 188 ff.
 ostendere 78
 παρατίθημι 80
 Parusie (vgl. Gegenwart)
 Gottes 11. 121
 Pasha 103. 109. 150. 185. 192
 Passahritual 185
 Pastoralbriefe 164
 Paulus 47. 73. 77. 146 ff.
 Perpetua 134
 Petrusen. 156
 Pforte 10. 41. 44. 53. 81.
 94. 111. 121. 152. 181. 192
 plenitudo 72
 Plutarch 67
 Pneumatisches Amt 86. 162 ff.
 Pneumatische Stimme 52.
 85. 87. 124 ff. 128
 Pneumatiker, Märtyrer 140
 ποιέω 63. 66 ff. 120 ff. 148
 Polnarp 137. 174
 Post-sanctus 26
 Pothinus 133
 Präfation 14 ff. u. a.
 πράσσω 67 ff. 120 ff. 175
 Preisen Gottes (vgl. hym-
 nus) 168 ff. 188 ff.
 Priester 81. 103. 114. 163
 (vgl. Bischof)
 Priesterdienst (vgl. mini-
 strare) 64 ff.
 Priscillianer 110
 Prophet (vgl. pneumatisches
 Amt) 12. 45. 76. 103. 163.
 172
 Prosphora 45. 58 u. a.
 Realismus 88
 reformare 66. 124. 126
 Reliquienverehrung 138
 renovare 66. 124. 126
 reparare 66. 124. 126
 repraesentare 66. 124
 Römische Messe 12 ff. 42. 45
 u. a.
 Salomos Oden 23. 46 ff. 81 ff.
 115 f. 157. 172 ff.

Samothraer 151
 Sanctus 134
 sanctus in sanctis 18
 Sararapis 74. 171
 Sarkophagen 156
 Schema 184
 Schöpfung usw. 26 ff. 33. 34.
 184. 188
 Schreien 12. 95. 117. 124.
 125
 Schriftrezitation 177f.
 Schweigen 126. 128
 Sehen (Εποπτεία) 16. 18. 20.
 21. 54 ff. 87. 93 f. 103.
 105 ff. 109. 111 ff. 114.
 121. 128. 131. 164. 167 ff.
 171 ff. 178 ff.
 Sieg Christi 5. 14. 21. 31 ff.
 35 ff. 42. 52 ff. 91 ff. 97.
 105. 124. 129. 133 ff. 144.
 158 ff. 167. 172
 Siegel 68. 93 ff. 96. 103 ff.
 Siegeshymnus 15. 40. 65
 Siegeszeichen 129. 158 ff.
 similitudo 61. 78
 Sonne 10. 14. 74. 191 u. a.
 Sonne d. Gerechtigkeit 42.
 191
 Sonntag 143. 191
 Spiegel 111

Stiftungsworte 25. 32. 51.
 57. 59 ff. 89. 143. 147
 — Synoptische 147
 Stil 188 ff.
 συγγένεια 108
 σύμβολον 77 ff. 108
 σύμμαχος 89. 93
 συμμύστης 136
 συμπάθεια 108
 συναϊμος 77
 Sündenbergebung 119. 140.
 186
 σύσσωμος 77
 Tanz 103 ff. 115. 134
 Taufe 93. 117. 135 179
 Taurobolium 153
 τελειή 68
 terminus 35. 193
 Therapeuten 115
 Telestik 171
 Thelsteische Mahle 146
 θυσιαστήριον 118 ff. 134. 175
 Testament u. Herrn 34 ff.
 Teufel 135. 151. 175
 Tisch 10. 40. 65. 73 ff. (vgl.
 Mahl)
 Tod Jesu 52. 92. 95. 106.
 121 u. a.
 Tod d. Märtyrern 90 ff. 94. 104.

123 ff. 126 ff. 130. 135.
 171. 189. 193
 Todesreich 132 u. oft
 Totenmesse 98 ff. 100. 101.
 161 ff. 193
 Trinitarische Formeln 5 ff.
 24 u. a.
 Trishagion 5 ff. 25 u. a.
 Tuch, Kelch 18
 Universalismus 162
 Vergöttlichung 79. 85. 86.
 130. 168
 Verherrlichung 11. 49. 99.
 103. 116. 132
 Verwandlung 55. 70 ff. 79. 88
 Vorhang 16 ff. 38. 74. 81.
 82. 85. 170 ff.
 Waffe 129
 Weg 46. 94. 97. 103. 111.
 132. 152. 168
 Wiedergeburt 67. 80. 86.
 106. 107. 167
 Wille Gottes 144
 ὑπέρ 100. 106. 119 u. a.
 Zebedaiden 136
 Zeichen 139. 156 ff.
 Zungenreden 76. 85 u. a.

Berichtigung.

S. 184 3. 2 v. o. lies: Schema statt Sema.
 S. 186 3. 14 v. o. streiche: Christus.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer.

Ganz neu ist erschienen der 15. Band:

Der Brief des Jakobus

für die 7. Auflage bearbeitet von

D. Dr. Martin Dibelius,

o. Professor an der Universität Heidelberg.

1921.

Geh. 10 Mk., in Halbleinenband 16 Mk.

Dazu 100 Prozent Verleger-Teuerungs-Zuschlag.

Zur Zeit können geliefert werden:

- | | |
|--|--------------------------|
| II. Ev. Johannis, v. B. Weiß. 1902. 9. Aufl. | 8 Mk., geb. 14 Mk. |
| III. Apostelgeschichte, v. H. H. Wendt. 1913. 9. Aufl. | 8 Mk., geb. 14 Mk. |
| V. 1. Korintherbrief, v. J. Weiß. 1910. 9. Aufl. | 9 Mk., geb. 15 Mk. |
| VIII/IX. Gefangenheitsbriefe, v. E. Haupt. 1902. 7. u. 8. Aufl. | 9 Mk., geb. 15 Mk. |
| Daraus einzeln: Einleitung 1,60; Kolosser u. Philemon 3—; Philipper 2,80 Mk. | |
| X. Thessalonikerbrief, v. E. v. Dobschütz. 1909. 7. Aufl. | 6,40 Mk., geb. 12,40 Mk. |
| XI. Timotheus u. Titus, v. B. Weiß. 1902. 7. Aufl. | 5,80 Mk., geb. 11,80 Mk. |
| XII. Briefe Petri u. Judae, v. R. Knopf. 1912. 7. Aufl. | 6,40 Mk., geb. 12,40 Mk. |
| XIV. Johannesbriefe, v. B. Weiß. 1900. 6. Aufl. | 3,20 Mk., geb. 9,20 Mk. |
| XV. Jakobusbrief, v. M. Dibelius. 1921. 7. Aufl. | 10 Mk., geb. 16 Mk. |
| XVI. Offenbarung Johannis, v. W. Bouffet. 1906. 6. Aufl. | 8 Mk., geb. 14 Mk. |

In neuen Auflagen werden zunächst erscheinen: Hebräerbrief (v. Dobschütz)

2. Korintherbrief (Windisch), Römer- und Galaterbrief (Jülicher).

Auf obige Preise kommt ein Teuerungs-Zuschlag des Verlegers von 100 Prozent.

Synopt. Tafeln zu den drei älteren Evangelien

mit Unterscheidung der Quellen in vierfacher Farbendruck von Joh. Weiß.

2. Auflage, neu bearbeitet von Lic. Dr. Roland Schück, Privatdozent in Kiel.

1,20 Mk.

1920 wurde ausgegeben:

System der christlichen Lehre

von D. Hans Hinrich Wendt.

2., neubearbeitete Auflage. VIII, 659 S. gr. 8°. 1920.

Geheftet 24 Mk., solid gebunden 31 Mk.

Die ersterschienene, in Nummer 29 und 30 des Kirchenblattes für d. ref. Schweiz 1920 sich findende Besprechung schließt: „Meine Besprechung ist lang geworden; sie sollte ein Dank sein für das große und bedeutende Werk; ein System ist es, eine durchdachte Einheit, man erkennt dankbar die sittliche und religiöse Bedeutung einer solchen einheitlichen Durchdringung des Glaubens an.“

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Kulturgeschichte Israels

von

D. Alfred Bertholet,

o. Professor der Theologie in Göttingen.

VI, 294 S. Lex.-8°. 1919. Gebestet 13 Mk., gebunden 16 Mk.

Dazu 100 Prozent Steuerzuschlag des Verlegers.

Inhalt: Die Entstehung einer bodenständigen Kultur Israels: Das palästinensische Land und seine Kulturmöglichkeiten. Die vorisraelitische Kultur Palästinas. (Die vorgeschichtliche Zeit. Die geschichtliche Zeit. a) Die amonitische Periode; bis zur Mitte des zweiten Jahrtausends. b) Die kanaanitische Periode; von der Mitte des zweiten Jahrtausends bis zur Einwanderung Israels.) Die Kultur der Einziehenden. Die Übergänge. **Israels Kultur in Palästina:** Das Leben in Familie und Haus. (Geschlecht, Familie und Ehe. Die Kinder. Die Sklaven. Die Wohnung. Die Kleidung. Die Nahrung. Die häuslichen Ereignisse.) Das berufliche Leben. Das soziale Leben. Das politische Leben. Das geistige Leben. (Das Recht. Das Wissen. Bildende Kunst, Musik und Literatur. Die Religion.)

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von
Prof. D. Dr. Hermann Gunkel, Prof. D. W. Staerk, Prof. D. P. Volz,
Prof. D. Dr. Hugo Gressmann, Prof. D. Hans Schmidt u. Privatdozent
Pfarrer, Lic. M. Haller.

I. Die Sagen des Alten Testaments.

1. Band: **Die Urgeschichte und die Patriarchen** (Das erste Buch Moses).
Von **Herm. Gunkel**. Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen in die
5 Bücher Moses und in die Sagen des ersten Buches Moses versehen.
Mit Namen- und Sachregister. 2. unveränderte Auflage. 1921. X,
310 S. Lex.-8°. 1921. ~~18~~ ²⁷ Mk., geb. ~~20~~ ²⁵ Mk.
2. Band: **Die Anfänge Israels** (von 2. Moses bis Richter und Ruth).
Von **Hugo Gressmann**. Vergriffen. 2. Auflage in Vorbereitung.

II. Prophetismus und Gesetzgebung des A. T. im Zusammenhange der Geschichte Israels.

1. Band: **Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels**.
Von **Hugo Gressmann**. Vergriffen. 2. Aufl. im Frühjahr 1921.
2. Band: **Die großen Propheten**. Von **Hans Schmidt**. Vergriffen.
2. Auflage wahrscheinlich Ende 1921.
3. Band: **Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil**. Von **Max Haller**. Vergriffen. Neue
Auflage in Vorbereitung.

III. Lyrik und Weisheit.

1. Band: **Lyrik** (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes). Übersetzt, erklärt
und mit Einleitungen versehen von **W. Staerk**. 2. verbesserte und
vermehrte Auflage. XLIII, 306 S. gr. 8°. 1920. 15 Mk., geb. 24 Mk.
2. Band: **Weisheit** (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger).
Von **Paul Volz**. Vergr. 2. Aufl. im Druck, erscheint etwa Anf. 1921.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Professor D. Friedrich Niebergall

Praktische Auslegung des Alten Testam.

Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche und Schule.

Im Anschluß an „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl“ und mit besonderer Berücksichtigung der Perikopen.

Drei Bände, Lex. 8°.

1. Band: **Weisheit und Syrif.** Mit Namen-, Sach- und Stellenregister. VIII, 406 S. 1912. Geh. 8 Mk.; geb. in Halbleinen 15 Mk.
2. Band: **Die Propheten.** Mit Namen-, Sach- und Stellenregister. VIII, 304 S. 1915. Geheftet 6 Mk.; geb. in Halbleinen 13 Mk.
3. Band: **Geschichtsbücher.** Soll etwa Mitte 1921 erscheinen.

Abgeschlossen ist das Werk:

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von Proff. DD. O. Baumgarten, W. Bouffet, H. Guntel und W. Heitmüller, Pastor Lic. Dr. G. Hollmann, Proff. DD. A. Jülicher und R. Knopf †, Pastor D. S. Koehler, Pastor Lic. W. Lueten und weil. Prof. D. Joh. Weiß.

In erster und zweiter Auflage herausgegeben von weil. Prof. D. Joh. Weiß, in 3. Auflage herausgegeben von Proff. DD. W. Bouffet † und W. Heitmüller.

3. Auflage, 2. bis 28. Tausend

in vier handlichen Bänden, Lex. 8°. 1916–1918.

Vorzugspreis geheftet 28 Mark, gebunden in Halbleinen 52 Mark.

1. Band: Die Geschichte des Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas) mit synoptischen Tafeln von J. Weiß. VI, 511 u. 13 S. Einzelpreis geheftet 9 Mk.; gebunden 15 Mk.
2. Band: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. II, 460 S. Einzelpreis geheftet 9 Mk.; gebunden 15 Mk.
3. Band: Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe. II, 318 S. Einzelpreis geheftet 6,50 Mk.; gebunden 12,50 Mk.
4. Band: Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes. Sachregister zum ganzen Werke. II, 319 u. 120 S. Einzelpreis geheftet 9 Mk.; gebunden 15 Mk.

Zu obigen Preisen kommt ein Teuerungszuschlag von 100 Prozent des Verlegers.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

In unseren Verlag sind die folgenden zwei Sammlungen übergegangen:

Die Klassiker der Religion.

Herausgegeben von Professor Lic. **Gustav Pfannmüller**. (8^o)

- Band 1: **Jesus**. Von Professor D. Dr. **Heinrich Weinl**. 1912. XXXII, 149 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 2: **Johann Arndt**. Von Lic. **Wilhelm Koepp**. 1912. 158 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 3: **Der katholische Modernismus**. Von Professor Dr. **Jos. Schnitzer**. 1912. VI, 211 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 4/5: **Die Propheten**. Von Professor Lic. **Gustav Pfannmüller**. 1913. XIV, 312 S. Preis geh. M. 4,—, geb. M. 5,—.
- Band 6: **Ignatius von Loyola**. Von Dr. phil. **Philipp Sunk**. 1913. 171 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 7: **Paul de Lagarde**. Von Professor **Hermann Mulert**. 1913. 118 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 8/9: **Rierkegaard**. Von Professor D. **Edvard Lehmann**. 1913. 295 S. Preis geh. M. 5,—, geb. M. 6,—.
- Band 10/11: **Luther**. Von Professor D. **Martin Rade**. 1917. XL, 402 S. Preis geh. M. 5,—, in Pappbd. M. 6,—, in Leinenbd. M. 7,20.
- Band 12/13: **Erasmus**. Von Professor D. Dr. **W. Köhler**. 1917. 239 S. Preis geh. M. 4,—, in Pappbd. M. 5,—, in Leinenbd. M. 6,—.
- Band 14/15: **Meister Eckhart**. Von Pfarrer **Walter Lehmann**. 1919. IV, 312 S. Preis geh. M. 6,—, in Pappband M. 8,—.

Als Ergänzung seien empfohlen:

Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe. Von Pastor Lic. **Wilhelm Thimme**. 1910. M. 3,—.

Schleiermacher als Mann der Wissenschaft, als Christ und Patriot. Eine Einführung in das Verständnis seiner Persönlichkeit. Von Professor **Hans Wesserbürg**. 1911. M. 2,50.

Die Religion der Klassiker.

Herausgegeben von Professor Lic. **Gustav Pfannmüller**. (8^o)

- Band 1: **Giordano Bruno**. Von Professor Dr. **E. Kühlenbeck**. 1913. IV, 70 S. Preis geh. M. 1,80, geb. M. 2,80.
- Band 2: **Nikolaus von Rues**. Von Lic. **Karl Paul Haff**. 1913. 162 S. Preis geh. M. 2,40, geb. M. 3,60.
- Band 3: **Francesco Petrarca**. Von Dr. phil. **Herm. Hefele**. 1913. 130 S. Preis geh. M. 2,40, geb. M. 3,60.
- Band 4: **Ralf Waldo Emerson**. Von Stadtpfarrer **Johann Herzog**. 1913. VIII, 157 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 5: **Friedrich der Große**. Von Pfarrer Dr. **Heinrich Oftertag**. 1913. 112 S. Preis geh. M. 2,40, geb. M. 3,60.
- Band 6: **Johann Gottlieb Fichte**. Von Professor D. Dr. **Heinrich Weinl**. 1914. XXIV, 111 S. Preis geh. M. 2,40, geb. M. 3,60.
- Band 7: **Friedrich Schiller**. Von Lic. Dr. **Otto Lempp** †. 1915. 154 S. Mit dem Bildnis des Verfassers. Preis geh. M. 2,40, geb. M. 3,60.

„Welch' eine Lust zu arbeiten, wenn man, wie in diesen beiden Sammlungen, an die Quellen des Lebens geführt wird.“ (Christl. Welt.)

Auf obige Preise kommt der Zuschlag des Verlegers von 100 %.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY



11 078 289

BV 826 .W5	1228332	
	Wetter	
	Altchristliche Liturgien I	
AUG 11 '38	Bindery	(1228332)
SEP 28 '38	<i>H. R. Amstutz</i>	
APR 19 1945	<i>Chc a f... 1956</i>	
	<i>fac</i>	
JUL 10 1956	<i>C. Drumh... 1956</i>	
JAN 2 1954	<i>Poliken</i>	
NOV 28 1966	<i>D. Bone Wolf</i>	
	JAN 19 70 RENEWED	
	<i>2/80</i>	
DEC 28	<i>Jon Smith (F) 5406B</i>	

BV826
.W5

1228332

SWIFT HALL LIBRARY

In unseren Verlag sind die folgenden zwei Sammlungen übergegangen:

Die Klassiker der Religion.

Herausgegeben von Professor Lic. **Gustav Pfannmüller**. (8^o)

- Band 1: Jesus.** Von Professor D. Dr. **Heinrich Weinel**. 1912. XXXII, 149 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 2: Johann Arndt.** Von Lic. **Wilhelm Koepp**. 1912. 158 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 3: Der katholische Modernismus.** Von Professor Dr. **Jos. Schnizer**. 1912. VI, 211 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 4/5: Die Propheten.** Von Professor Lic. **Gustav Pfannmüller**. 1913. XIV, 312 S. Preis geh. M. 4,—, geb. M. 5,—.
- Band 6: Ignatius von Loyola.** Von Dr. phil. **Philipp Sunk**. 1913. 171 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 7: Paul de Lagarde.** Von Professor **Hermann Mulert**. 1913. 118 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 8/9: Rierregaard.** Von Professor D. **Edvard Lehmann**. 1913. 295 S. Preis geh. M. 5,—, geb. M. 6,—.
- Band 10/11: Luther.** Von Professor D. **Martin Rade**. 1917. XL, 402 S. Preis geh. M. 5,—, in Pappbd. M. 6,—, in Leinenbd. M. 7,20.
- Band 12/13: Erasmus.** Von Professor D. Dr. **W. Köhler**. 1917. 239 S. Preis geh. M. 4,—, in Pappbd. M. 5,—, in Leinenbd. M. 6,—.
- Band 14/15: Meister Eckhart.** Von Pfarrer **Walter Lehmann**. 1919. IV, 312 S. Preis geh. M. 6,—, in Pappband M. 8,—.

Als Ergänzung seien empfohlen:

Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe. Von Pastor Lic. **Wilhelm Himme**. 1910. M. 3,—.

Schleiermacher als Mann der Wissenschaft, als Christ und Patriot. Eine Einführung in das Verständnis seiner Persönlichkeit. Von Professor **Hans Westerbürg**. 1911. M. 2,50.

Die Religion der Klassiker.

Herausgegeben von Professor Lic. **Gustav Pfannmüller**. (8^o)

- Band 1: Giordano Bruno.** Von Professor Dr. **L. Kühlenbeck**. 1913. IV, 70 S. Preis geh. M. 1,80, geb. M. 2,80.
- Band 2: Nikolaus von Rues.** Von Lic. **Karl Paul Haffje**. 1913. 162 S. Preis geh. M. 2,40, geb. M. 3,60.
- Band 3: Francesco Petrarca.** Von Dr. phil. **Herm. Hefele**. 1913. 130 S. Preis geh. M. 2,40, geb. M. 3,60.
- Band 4: Ralf Waldo Emerson.** Von Stadtpfarrer **Johann Herzog**. 1913. VIII, 157 S. Preis geh. M. 2,80, geb. M. 4,—.
- Band 5: Friedrich der Große.** Von Pfarrer Dr. **Heinrich Osterlag**. 1913. 112 S. Preis geh. M. 2,40, geb. M. 3,60.
- Band 6: Johann Gottlieb Fichte.** Von Professor D. Dr. **Heinrich Weinel**. 1914. XXIV, 111 S. Preis geh. M. 2,40, geb. M. 3,60.
- Band 7: Friedrich Schiller.** Von Lic. Dr. **Otto Lempp** †. 1915. 154 S. Mit dem Bildnis des Verfassers. Preis geh. M. 2,40, geb. M. 3,60.

„Welch' eine Lust zu arbeiten, wenn man, wie in diesen beiden Sammlungen, an die Quellen des Lebens geführt wird.“ (Christl. Welt.)

Auf obige Preise kommt der Zuschlag des Verlegers von 100%.

Verlag von **Vandenhoeck & Ruprecht** in **Göttingen**.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY



11 078 289

BV
826

Wetter

.W5

Altchristliche Liturgien I

1228332

AUG 11 '38

Bindery

H. R. Amstutz

APR 10 1945

166 Dumbarton Oaks

J. P. Sullivan

D. Bone Wolf

1/8

Jo 2 Smith (CT) 54062

BV826

.W5

1228332

THE UNIVERSITY



11 0

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY



11 078 289